فلسفه تطبیقی (دفتر اول)

معرفت شناسی و فلسفه علم



محمود رضاقلی

نام کتاب: معرفت شناسی و فلسفه علم؛ دفتر اول از مجموعه پژوهشی "فلسفه تطبیقی"

نام نویسنده: دکتر محمود رضاقلی؛ استاد و پژوهشگر اقتصاد در دانشگاه یوله – سوئد

تاریخ پایان نگارش کتاب:

۲۰ – ۰۲ – ۲۰۱۵ میلادی برابر با ۰۱ – ۱۲ – ۱۳۹۳ هجری شمسی

آثار دیگر این نویسنده:

- **اصول راهنمای 'حکومت' و 'رهبری' در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر**
- **امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار**
- **تاریخ سیاسی ایران باستان**

نشانی تماس:

Dr. Mahmoud Rezagholi, Apelgatan 92, 802 56, Gävle – Sweden

Mahmoudrezagholi@yahoo.se

مقدمه ای بر مجموعه پژوهشی "فلسفه تطبیقی"

ضرورت پژوهش در اصول و مبانی اعتقادی

بن بست نظری در جهان امروز، و ناتوانی مکاتب اعتقادی موجود در پاسخگویی به مسائل و معضلات عدیده و بغرنج بشری، پژوهش و بازنگری انتقادی در اصول و مبانی معرفت شناختی و فلسفی این مکاتب را جهت شناخت 'حقیقت' ضروری ساخته است. اما آنچه این پژوهش و بازنگری انتقادی را در شناسایی 'حقیقت' توانا می گرداند، روش مقایسه ای است. انصاف و واقع بینی حکم می کند که هیچ مکتبی جداگانه مورد سنجش و نقد و بررسی قرار نگیرد؛ هر مکتبی باید با مکاتب رقیب و منافی خود در مبانی معرفت شناسی (روش شناسایی جهان) و پاسخهایی که هر یک به پرسشهای فلسفی مربوط به هستی، تاریخ و انسان می دهند، مقایسه شود. شناخت و فهم مبانی و اصول نظری مکاتب عقیدتی رقیب در یک نگرش سیستمی، و سنجش انتقادی و مقایسه ای آنها، همچنین پیش نیاز فهم و تحلیل و ارزیابی بینشها، مواضع و روشهای گوناگون سیاسی و اجتماعی باورمندان (واقعی و ادعایی) این مکاتب است؛ زیرا آنچه ماهیت و جهت کارکردی این بینشها، مواضع و روشها را تعیین می کند، اصول راهنمای اندیشه یا دستگاه معرفت شناختی و فلسفی مکتب است. معرفت شناسی و فلسفه (تبیین جهان، انسان و تاریخ) ستون پایه و سنگ زیرین هر دستگاه نظری – ارزشی (ایدئولوژی = مکتب اعتقادی = اندیشه راهنما) می باشد که بنوبه خود تعیین کننده رویکرد سیاسی و اجتماعی پیروان آنست. میزان کارآمدی، پایداری، واقع بینی و انسجام درونی دستگاه نظری – ارزشی را نیز این سنگ زیرین تعیین می کند؛ هر چه اصول و مبانی اندیشه راهنما تطبیق بیشتری با جهان واقعی بیرون از ذهن داشته باشد، دستگاه نظری – ارزشی منسجمتر، پایدارتر و کارآمد تر خواهد بود. در نبود روش درست شناسایی و فلسفه منطبق بر واقعیت، انسان به تولید نظریه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کارآمد و راهگشا توانا نخواهد بود.

در راستای پاسخگویی به ضرورت یاد شده، مجموعه پژوهشی "فلسفه تطبیقی" در دست نگارش است که شامل چهار دفتر در زمینه های معرفت شناسی، هستی شناسی، جامعه شناسی (به معنای عام) و انسان شناسی است. معرفت شناسی مقدمه ضروری کلیه مباحث علمی و فلسفی است؛ تا هنگامیکه کارکرد ذهن در شناخت محیط پیرامون خود را درست نشناسیم نه می توانیم فلسفه ای واقع بینانه داشته باشیم و نه در تحقیقات فلسفی و سنجش فلسفه ها واقع بینانه عمل کنیم. البته معرفت شناسی نیز چنانکه خواهیم دید از تبیین جهان، تاریخ و انسان جدا نیست و مباحثی چون ایده آلیسم (انگار گرایی) و رئالیسم

(واقع گرایی)، جبر و اختیار، منطق صوری و دیالکتیک، با تفاوتهایی در تطبیق و معنای کاربردی، در هر یک از این نوشتارها تکرار می شوند. بررسی تطبیقی و سنجش انتقادی اصول و مبانی اندیشه های راهنمای موجود زمینه ای است برای نقد اساسی این اندیشه ها و رویکردهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برآمده از آنها؛ نیز تضمینی است بر تکامل پیوسته اندیشه راهنما.

فهرست مطالب

بنام خدا

پیش گفتار

با آنکه **معرفت شناسی** (epistemology) و متمم آن **فلسفه علم** (Science philosophy) مقدمه ای ضروری بر هر گونه پژوهش علمی و فلسفی در باره جهان و انسان است، متأسفانه در بسیاری از کشورها اهمیت کافی به آن داده نشده است؛ حال آنکه معرفت شناسی و فلسفه علم راه پژوهش نظری را در حوزه های گوناگون معارف بشری هموار می کند و تضمینی است بر ثمر بخشی آن در دستیابی به حقایق. معرفت شناسی یا نظریه شناخت از روشها و منابع و مراحل شناخت هستی و روند دریافت حقیقت سخن می گوید و راه تحقیق و تفکر صحیح علمی و فلسفی را می گشاید؛ فلسفه علم، ساماندهی شناختها و تکمله ای ضروری بر معرفت شناسی است که از فلسفه وجودی، ماهیت، کلیات، تاریخچه و روش شناسی ویژه علوم و معارف بشری بحث می کند. پیش از نقد و ارزیابی جهان بینی های گوناگون و بینشهای سیاسی و اجتماعی باید دید آگاهیهای انسان در باره جهان پیرامون چگونه بدست می آید و چگونه دسته بندی شده و پیشرفت و تحول نموده است. معرفت شناسی به سنجش انتقادی دیدگاههای موجود فلسفی و اجتماعی کمک می کند و نشان می دهد که هر کدام از این دیدگاهها چگونه و در چه مرحله ای از پروسه شناخت شکل گرفته اند؛ فلسفه علم رابطه متقابل این دیدگاهها با علوم و معارف بشری و روشهای آنها را کشف می کند.

شناسایی صحیح همچنین لازمه عمل درست و مؤثر انسان است. اگر انسان قوانین طبیعت و اجتماع را بدرستی نشناسد، قادر به استخدام آنها جهت تأثیر گذاری بر طبیعت و اجتماع و تغییر آن نخواهد بود؛ اگر انسان نقاط ضعف و قوت خود را بخوبی نشناسد (خود شناسی)، توانا به تغییر اساسی در خود نخواهد بود (خودسازی)؛ اگر علل اساسی شکستها و انحرافات در جنبشهای سیاسی و اجتماعی ناشناخته بماند، تصحیح عمل سیاسی – مبارزاتی ممکن نخواهد بود؛ اقدام به تغییر اصلاحی یا انقلابی جامعه بدون شناخت درست آن نتایج مطلوبی نخواهد داشت؛ عمل اجتماعی شایسته یا **'عمل صالح'**، نیازمند شناخت علمی مسائل اجتماعی است. پاسخ به چرایی پیدایش رویدادها، پدیده ها و معضلات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در سطح ملی و بین المللی، و قیام به مسئولیت انسانی – عقیدتی – تاریخی، تأکید بر شناسایی صحیح را ضروری و با اهمیت ساخته است.

شناخت چیست؟ آگاهیهای ما چگونه بدست می آیند؟ انسان پیوندی ناگسستنی و سیستماتیک با جهان آفرینش دارد و پیوسته با دیگر پدیده های خلقت در تعامل است؛ از جهان پیرامون تأثیر می پذیرد و متقابلا بر آن تأثیر می گذارد. شناخت یا آگاهی انسانی نیز نتیجه مناسبات و تعامل پیچیده انسان با محیط طبیعی و اجتماعی اش می باشد. برخورد انسان با محیط پیرامون خویش به تغییر هر دو می انجامد؛ بدینگونه، شناخت و آگاهی انسان به ابعاد و وجوه گوناگون محیط پیرامونی تکامل می یابد و دسته بندی می شود. شناسایی نتیجه ارتباط منظم، فعال و مرحله بندی شده **ذهن** انسان با جهان واقعی بیرونی یا **عین** است. در نخستین ارتباط، انسان بکمک **حواس** خود یک شناسایی تجربی سطحی از محیط بدست می آورد؛ پاره ای از مشخصات یک پدیده یا یک حادثه (طبیعی یا اجتماعی) بطور پراکنده و جدا از هم در ذهن منعکس می شوند. پس از برخورد فعال و منظم و پیوسته با پدیده یا حادثه مورد نظر، پالایش داده ها و ثبت مشخصات اصلی آن در ذهن، **عقل** می کوشد به نظم حاکم بر آن پی برده و قانون حرکتی پدیده یا عوامل اصلی شکل گیری حادثه را دریابد. در این مرحله از فعالیت ذهن است که شناخت بدست می آید. در این نوشتار خواهیم دانست که 'حواس' و 'عقل' هیچگاه در روند شناخت جداگانه عمل نمی کنند، و اینکه در یک برخورد منفعل و نامنظم با طبیعت تنها یک شناخت تجربی سطحی و عاطفی پدیدار خواهد شد؛ چنین شناختی نیز هرگز به کشف **قانون** و پردازش **نظریه** (قانون عام) راه نخواهد برد. در زمینه اجتماعی نیز تنها در یک روند شناسایی تجربی – تعقلی منظم و فعال است که می توان به داوری و ارزیابی عادلانه دیدگاهها، تدوین برنامه درست راهبردی و ارائه راهکارهای صحیح برای حل مسائل و معضلات جامعه پرداخت. پس پروسه شناخت هرگز نباید در مرحله مشاهده سطح و ظاهر امر واقع، و در یک تحلیل ابتدایی، متوقف شود.

بخش یکم:

منابع و مراحل ضروری شناخت

روند شناسایی از نظر ترتیب به دو مرحله **فرضیه سازی** و **نظریه سازی** تقسیم می شود؛ هر کدام از این مراحل نیز دو مرحله جدایی ناپذیر **تجربی** و **تعقلی** دارند. پس کل روند شناسایی از آغاز تا پایان را به چهار مرحله می توان تقسیم کرد:

۱) مرحله حسی – تجربی ابتدایی یا دریافت پراکنده نمودها. انسان در برخورد مستقیم با محیط پیرامون خود مشخصات ظاهری تک نمودهای جهان بیرونی را بیاری حواس پنجگانه خود **درک** می کند؛ بی آنکه از ارتباط میان نمودهای دریافت شده آگاه باشد. با قطع رابطه حسی – تجربی با محیط، درک از میان می رود ولی **تصویر** یا انگاره آن در ذهن بر جای می ماند. در اینجا **انفعال** می تواند جایگزین **فعالیت** ذهن گردد؛ واکنش روانی خودبخودی (انفعالی) به ادراکات و تصاویر، **عاطفه** (احساس درونی) نامیده می شود. هر گاه تصاویر بواسطه برخورد و رابطه بعدی با محیط بهمان صورت واقعی اش متجلی شود، **تذکر** یا یادآوری خوانده می شود؛ و اگر بواسطه کارکرد عاطفه با سیمایی دگرگون رخ نماید، **وهم** یا پندار نام می گیرد. پس 'تصویر' به روشنی و کاملی 'درک' نیست؛ به نیروی **حافظه** بستگی دارد؛ و برای اینکه پایه ای برای ادامه روند شناسایی باشد اغلب به شرایط مشابه نیاز است. 'تصویر' اگر در شرایطی متفاوت از 'درک' و متفاوت از سیمای اولیه اش پایه شناسایی علمی گردد به نتایج واقع بینانه نخواهد رسید. برای سنجش و ارزیابی یک شناسایی باید همچنین دانست که پایه آن شناسایی بر 'درک' استوار است یا بر 'تصویر'. در هنر و ادبیات، که مبنای آنها بر کیفیات درونی است، 'تصویر' و 'عاطفه' جایگاه ویژه ای دارند، ولی شناخت علمی به دقت بالایی نیازمند است و اساسا از ادراکات مستقیم و غیر مستقیم (ثبت و ضبط مشخصات نمودها بیاری ابزارهای فنی) استفاده می کند.

۲) مرحله تعقلی ابتدایی یا تدوین **فرضیه** (نظریه مقدماتی). در این مرحله پیوندی مقدماتی میان یافته های تجربی بی سامان به نیروی 'عقل' برقرار می شود و انسان به نظم ابتدایی و راه حلی موقتی دست می یابد؛ این یک شناخت مقدماتی از واقعیت بیرونی از راه برقراری ارتباط میان اجزاء درونی آن است. ادراکات حسی و تصاویر برآمده از نمودهای معین با نمونه های پیشین خود مقایسه و سنجیده و رده بندی می شوند؛ در تنظیم و ساماندهی داده ها، عناصر خاص و استثنایی از مجموعه کنار گذاشته

می شوند[1] و عناصر اصلی حادثه تمرکز می یابند. سپس ادراکات حسی و تصاویر جمع بندی می شوند و ماهیت آن نمود را بیان می کنند. بدینگونه ادراک و تصویر به **مفهوم** یا مقوله تکامل می یابد. ارتقاء ادراک و تصویر، که حسی و جزئی است، به مفهوم، که عقلی و کلی است، نقطه عطفی کیفی در روند شناخت می باشد. ادراکها که بازتاب جهان بیرونی در ذهن هستند، و در ذهن منفعل نیز ثبت و ضبط می شوند، نمی توانند بدون فعالیت عقل و کار نظری به کشف قوانین جهان بیرونی نائل شوند؛ تعقل نیز با **تجرید** و **انتزاع** از امر واقع آغاز می کند. اگر داده های تجربی برای تعقل ناکافی باشند (کمبود داده ها)، یا در ذهن اشتباه ثبت شوند (**خطای حواس**)، و یا آنکه اندیشه از ناسازگاری درونی رنج برد (نبود **منطق**)، **تخیل** میدان تاخت و تاز می یابد. تخیل به تعقل غیر منطقی (نبود منطق در تنظیم و ساماندهی داده های تجربی) و یا تعقل در **خلأ** (در نبود و یا کمبود داده های تجربی) گفته می شود. فرضیه همچنین قابل تحقیق و **ابطال پذیر** است.

این مرحله، چنانکه گفته شد، با عواطف و تخیل آمیخته است و لذا مفاهیم ساخته و پرداخته در مرحله فرضیه سازی می توانند ضریب عاطفی – تخیلی بالایی داشته باشند. روند شناخت جهان واقعی بیرونی هرگز نمی تواند در مرحله فرضیه سازی متوقف شود؛ کشف قانون و نظریه نیازمند گذر به مراحل بعدی است:

۳) تحقیق تجربی گسترده جهت سنجش فرضیه و پالایش آن از خطایا، عواطف و تخیلات. اصلاح تدریجی خطای حواس نیازمند گذر موفقیت آمیز از این مرحله است؛ این اصلاح بسیار ضروری است، زیرا خطای حواس نیز بنوبه خود به تخیل و نتایج پژوهشی نادرست راه می برد[2]. آزمونهای گسترده، برای سنجش و وارسی فرضیه سازیهای مرحله دوم صورت می گیرد که می تواند شامل موارد زیر باشد: ثبت مشاهدات (ادراک دقیق نمودها با کمک حواس و ابزارهای فنی)، آزمایش، تجزیه نمود به عناصر متشکله آن و سپس ترکیب آنها، اندازه گیری (سنجش مقادیر و اندازه ها و ثبت تغییرات نمودها)، تعریف جامع مشخصات نمود که مانع از شمول بر دیگر نمودها نیز باشد، نمونه برداری و تحلیل آماری، مقایسه (برابر نهادن نمودها) و دسته بندی نمودها با توجه به تفاوتها و شباهتهای آنها.

۴) خرد ورزی نهایی و کشف قانون و طرح نظریه. با گسترش یافته های تجربی و تصحیح داده های ثبت شده، زمینه برای خلق مفاهیم بیشتری برای عقل فراهم می شود. با فزونی مفاهیم و تطبیق گسترده بر نمونه های تجربی بیشتر، **قانون** که بیانگر روابط ثابت میان نمودهاست شناخته می گردد و بر پدیده

[1] و اینکار خود دلیل سخت باوری انسانها به پدیده های استثنائی و نظم ناشناخته و "غیر عادی" هستی است.

[2] دید اولیه بشر در باره پدیده های طبیعی، و اصلاح تدریجی آنها با پیشرفت ابزارهای فنی شناسایی جهان، خود بیانگر کارکرد خطای حواس در امر شناسایی است.

های آزموده نشده مشابه و نیز احکام مشابه پیشین سایه می اندازد و تعمیم می یابد؛ قانون حاکم بر سامانه، که "حقیقت" دانسته می شود، کشف می گردد. با تجمع قوانین در حوزه های مشابه، **نظریه** یا قانون عام که بیانگر نظم حاکم بر یک بخش از هستی است طرح می شود. تدوین نظریه پایان کار پژوهش نیست؛ سرآغاز پژوهشهای نوین می شود. نظریه مجموعه ای از قوانین را زیر پوشش تبیینی خود می گیرد؛ مثلا نظریه 'جاذبه عمومی'، قوانین مربوط به 'سقوط اجسام'، 'حرکات اجرام آسمانی' و 'جزر و مد' را در بر می گیرد. در تدوین قانون و نظریه، ذهن پژوهشگر نخست از جزئی به کلی حرکت می کند؛ این روش **استقراء** (Induction) نامیده می شود. سپس نمودهای مشخص در آزمونهای بعدی مشمول آن می شود و قانون یا نظریه اثبات می شود، و یا در غیر این صورت از اعتبار می افتد؛ حرکتی از کلی به جزئی که روش **قیاس** (Deduction) نامیده می شود.

مثال: پس از آنکه تجارب متعدد بما نشان می دهند که فلزات در اثر گرما منبسط می شوند، اصل 'انبساط فلزات در اثر گرما' تدوین می شود (استقراء)؛ بر پایه اصل نامبرده می توانیم بگوییم که خطوط راه آهن در آفتاب نیمروز منبسط می شوند (قیاس)؛ اگر نشد، قانون اصلاح و یا نقض می شود. بدینگونه، در روند شناخت واقعیت و کشف حقیقت، قیاس و استقراء همچون تجربه حسی و تعقل از هم جدایی ناپذیرند؛ روش **تمثیل** نیز که انتقال پژوهشگر از جزئی به جزئی است، در این راستا بکار می رود: اگر مس در اثر گرما منبسط می شود، روی هم که مانند مس فلز است باید اینگونه باشد.

طرح نظریه در پایان روند تجربی – تعقلی شناخت جهان بسیار ضروری است. نظریه به نمودهای گوناگون هستی نظم می بخشد و بزبان فلسفی 'وحدت' را در 'کثرت' جستجو می کند؛ نظریه، راه پیشرفتهای بعدی در شناخت جهان، پیش بینی تحولات آتی، برآورد نیازهای فنی – اجتماعی انسان، و سرانجام تبیین جهان را روشن و هموار می گرداند. 'جاذبه عمومی' نمونه ای از این نظریه ها در علم مکانیک و نجوم است. شناختهای انسان بدون نظریه یا قوانین عمومی جز گزارشهای بی ارتباط نمودها نخواهد بود؛ ارزش نظری و عملی چندانی نخواهد داشت. همچنین باید دانست که 'نظریه' در علومی که اساسا با تجربه جزء به جزء امور واقع یا استقراء بدست می آید (علوم طبیعی و اجتماعی)، قابل اثبات قطعی نیست؛ با روش قیاس است که می توان نظری را قطعا نفی یا اثبات نمود (در علوم ریاضی).

بدلیل کارکرد ویژه ذهن انسان، روند شناخت همواره منظم و متوالی نیست. گاه میان دو مرحله اصلی شناخت فاصله می افتد؛ گاه روند کار در یک مرحله نیز دچار وقفه یا کندی و تندی می شود؛ گاه ادراک (برآمده از حواس پنجگانه) بر عاطفه (احساس درونی)، و گاه عاطفه بر ادراک، چیره می شود. تبدیل ادراک به انگاره، به مغز انسان امکان می دهد که پس از قطع رابطه حسی با محیط نیز پروسه شناخت را تا رسیدن به تدوین نظریه ادامه دهد. نه تنها تاریخ علم و کشفیات علمی نمونه های بسیاری

از وقفه را نشان می دهد[3] بلکه در میان بسیاری از مردم نیز اساسا عادت مغز شده است که پس از پایان کار روزانه و قطع رابطه حسی نیز همچنان تا مدتی تحلیل مسائل و امور تجربه شده در محیط کار ادامه یابد. آنچه باید در اینجا تأکید کرد آنستکه ویژگیهای نامبرده، یعنی چیرگی متناوب ادراک و عاطفه بر هم، و تداوم کار ذهنی پس از قطع رابطه حسی، نه تنها در میان زنان و مردان که در میان جوامع و گروههای اجتماعی نیز با تفاوتهایی دیده می شوند؛ این تفاوتها اساسا در اثر عادات و سنن اجتماعی – فرهنگی حاصل شده اند.

تجربه و تعقل

روند شناخت همچنین بر پایه ابزارها و منابع آن به 'تجربه حسی' و 'تعقل' تقسیم می شود؛ از دو بار تجربه و دو بار تعقل در روند شناخت جهان و کشف حقیقت سخن به میان آمد. تجربه حسی در آغاز روند شناخت و نیز در بررسی و سنجش فرضیه یک ضرورت است؛ بدون تجربه نه نمودی از جهان واقعی درک می گردد و نه فرضیه ای به قانون ارتقاء می یابد. در پایان روند شناخت و تدوین قانون علمی نیز باز به ضرورت تجربه می رسیم: از شناسایی و تفسیر جهان به اتکای قوانین عمومی باید پا فراتر نهاده و در جهت تغییر جهان و برآورد نیازهای انسانی حرکت کرد. تجربه به معنی **تعامل** (عمل متقابل) انسان و جهان بیرونی است که در مشاهده (ادراک) و آزمایش (دخالت و کوشش پژوهشگر در یک سامانه طبیعی یا اجتماعی) با روشهای گوناگون مستقیم (بواسطه حواس پنجگانه) و غیر مستقیم (بیاری ابزارها و دستگاههای فنی ثبت و اندازه گیری) متجلی می شود. تجربه نخستین، محدود و مبهم و نامنظم است؛ اما تجربه دومین، گسترده و منظم و روشن از پرتو یک فرضیه است؛ تجربه گسترده و همه جانبه بویژه در شناخت قوانین اجتماعی بسیار ضروری می باشد.

تعقل منطقی بر داده های تجربی پژوهشگر را گام به گام بسوی 'حقیقت' هدایت می کند. خرد ورزی نخستین به نظریه سازی مقدماتی (ساخت فرضیه) راه می برد که به دومین کار تجربی روشنایی، جهت، سامان و انگیزه می بخشد. تعقل پایانی روند شناسایی را به سرانجام می رساند و با تدوین قانون و نظریه به مرزهای **تبیین جهان** یا فلسفه نزدیک می شود. در این راستا، عقل از منطق و اصول راهنمایی بهره می گیرد که دستاورد تاریخی انسان در روند تعامل با جهان بیرونی و شناخت آن است.

---

[3] در این باره می توان به قانون کاهش وزن اجسام در آب توسط **ارشمیدس** در سده سوم قبل از میلاد اشاره کرد که پس از تلاشهای تجربی و تعقلی بسیار سرانجام در حمام بگونه ای ظاهرا تصادفی کشف گردید.

پس از بررسی مراحل چهارگانه شناخت باید بر دو نکته تأکید کنم:

۱) در روند شناسایی، تجربه از تعقل جدایی ناپذیر است. هیچ مرحله ای از شناسایی، خالصا تجربی یا خالصا تعقلی نیست؛ نه تعقل در نبود داده های تجربی امکان پذیر است، و نه هیچ روش تجربی بی نیاز از پیش فرضهای عقلی تواند بود. داده های تجربی ناب (پاک از پیش فرضهای نظری) وجود ندارند. برای مثال، مشاهده کنندگان یک پدیده یا رویداد واحد الزاما تجربه یکسانی را دریافت و منتقل نمی کنند و تصویری که بر شبکیه چشم ایجاد می شود برای ادراک آن کافی نیست؛ به تجارب و دانش قبلی و انتظارات مشاهده کنندگان نیز بستگی دارد. از اینروست که می بینیم با اینکه 'امر واقع' یکی است، تجارب ادراکی و تفسیر این امر از سوی حس کنندگان آن متفاوت است.

۲) شناخت امری است **انسانی** و نتیجه تعامل **عین** (جهان واقعی بیرونی که 'موضوع شناخت' است) و **ذهن** (جهان درونی انسان که 'فاعل شناخت' می باشد). انسان و منابع شناختش جزئی از جهان هستی هستند و لذا در روند شناسایی، عین از ذهن کاملا جدا نیست و استقلال ایندو از یکدیگر نسبی است؛ هر دو پیوسته در کار "شدن" و "گردیدن" هستند. از اینرو، روند شناسایی جهان نیز روندی است تکاملی از نسبی به مطلق؛ روندی که هیچگاه پایان نمی پذیرد. با اینهمه، برخی از معرفت شناسان به مناسبات میان عین و ذهن، و نیز مناسبات میان ابزارهای تجربی و تعقلی شناخت و داده های آنها، باور ندارند؛ **امانوئل کانت** (سده ۱۸ م.) یکی از آنهاست. وی حس و عقل (خرد) را دو منبع شناخت دانست؛ اما این دو منبع و نیز دستاوردهای آنها را از هم جدا ساخت و میان آنها مرزهای گذر ناپذیر ترسیم کرد. ثنویت معرفت شناختی کانت برگرفته از **افلاطون** (سده چهارم ق.م.) است. افلاطون میان **بود** و **نمود** (معقول و محسوس) دیوار جدایی افکنده بود؛ کانت نیز **فهم** و **عقل** را خود جوش و مستقل از تأثیرات حس دانست. تفاوت "فهم" و "عقل" در آنستکه "فهم" که بنیاد نظم دهنده داده های حسی است[4] محدود به مرزهای تجربه حسی است، ولی "عقل" جز در فراسوی حس موضوعیت و کارکرد ندارد[5]. در دیدگاه کانت، عقل در ورای تجربه است؛ لذا داده های عقلی، فطری و آزاد از تجربه متغیرند، از سه ویژگی **دوام**[6]، **ضرورت**[7] و **کلیت**[8] برخوردارند، و به قلمرو آزمون نیز راهی ندارند. کانت از آنرو از "خرد

[4] بنظر می رسد کانت در اینجا نیز متأثر از افلاطون است. افلاطون نخستین کسی بود که اندیشه را به دو قوه فهم و عقل تقسیم کرد که در آن فهم پست تر از عقل است و در ریاضیات بکار می رود (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۰۹). کانت نیز پیدایش علوم را نتیجه کارکرد قوه فهم دانست.

[5] کانت قوه عقل را با قوه خیال اشتباه گرفته بود!

[6] ماندگارند چون آزاد از تجربه متغیر هستند.

[7] دستگاه حواس انسان ناتوان از تولید 'اصل ضرورت' است.

[8] حواس از بار دادن به امور کلی عقیم است.

ناب" یا عقل نظری صرف سخن می گوید که برای داده های آن نه خاستگاهی تجربی قائل است و نه کاربرد تجربی؛ داده های عقلی در خلاء پیش می روند و **پروبلماتیک** (مسئله ساز) هستند**!** بنیان **شکاکیت**[9] و تناقضات دستگاه معرفت شناختی کانت از جداسازی **اسکولاستیکی**[10] ۱) دو منبع اصلی شناخت و داده های آنها، و ۲) جهان بیرونی (عین) و جهان درونی (ذهن)، در روند پیچیده شناسایی سرچشمه می گیرد. برای رفع این تناقضات، کانت نیازمند اختراع ابزارهای گوناگونی برای شناخت بوده است: حس خام، حس پرداخته، نگرش ناب، فهم ناب و خرد ناب. با اینهمه باز این دستگاه معرفت شناختی ناتوان از تبیین شناساییهای انسان می شود؛ زیرا مناسباتی را میان ابزارها و عوامل شناخت بازگو نمی کند. دانشها و معارف بشری، که در طبقه بندی کانت شامل ریاضیات، متافیزیک، علوم تجربی و فیزیک نظری می شوند، نیز رابطه و پیوندی با یکدیگر ندارند؛ زیرا هر یک جداگانه نتیجه کارکرد یکی از ابزارهای شناخت هستند: ریاضیات و متافیزیک و فیزیک نظری محصول عقل نظری اند، و علوم تجربی محصول تجربه حسی و فهم می باشند. بنیان **"مکتب تفکیک"** در میان متفکران کنونی مسلمان، بر معرفت شناسی کانت استوار است.

در باره کارکرد عقل و مناسبات **دیالکتیکی**[11] داده های تجربه و عقل دو نکته را باید در نظر داشت:

۱) عقل انسانی این توانایی را دارد که آنچه بر پایه یک تجربه خاص قبلی بدست آمده است و منجمله رابطه میان مفاهیم را دوباره، و این بار مستقل از آن تجربه خاص، بنگرد و به مفاهیمی مستقل و فراگیر برسد؛ مفاهیم بسیطی چون 'وجود – عدم'، 'وحدت – کثرت'، 'علت – معلول'، 'نسبی – مطلق'، 'محدود – نامحدود' و 'خاص – عام' از دستاوردهای این توانمندی و از نخستین انتزاعات عقل از جهان بیرونی است. **کانت** این مفاهیم را ذاتی عقل دانسته است؛ برخی مانند **جان لاک** (سده ۱۷ م.) نیز آنها را به نیازهای روانی انسان نسبت می دهند و لذا مفاهیم عمومی را خصوصی و شخصی می کنند.

۲) تجربه گرایان به استقراء و عقل گرایان به قیاس اصالت می دهند؛ ولی در روند کشف قوانین حاکم بر بخشهای گوناگون جهان هستی، و ابطال آنچه حقیقت نیست، عقل از هر دو روش بهره می گیرد.

---

[9] باور به ناتوانی انسان در شناخت جهان.

[10] اسکولاستیک یا مکتب "اصحاب مدرسه" که در اروپای قرون وسطی حاکم بود. این مکتب رابطه ای میان پدیده ها قائل نبود.

[11] دو بخش پایانی این دفتر به 'دیالکتیک' اختصاص دارد.

منطق؛ قانون درست اندیشیدن

پیروی از روش درست در مراحل تجربی و تعقلی شناخت جهان، دانشمند پژوهشگر را از گمراهی و کج اندیشی باز می دارد، و او را در کشف حقیقت در هر بخش هستی یاری می رساند. **منطق**، قانون درست اندیشیدن و 'میزان' و 'مقیاس' سازگاری درونی اندیشه است؛ و روش شناسی علوم نیز شاخه ای از آن بشمار می رود. چنانکه پیشتر گفته شد، تجربه آغاز و انجام کار پژوهشی و زمینه شناختهای انسان و اصل مشترک در روشهای علوم است. اما بنا بر موضوع شناخت، روش های شناخت در علوم گوناگون نیز تفاوتهایی با یکدیگر پیدا می کنند، و بعبارتی دیگر روش کاوش و جستجو در بخشهای گوناگون جهان هستی کاملا یکسان نیست. از سوی دیگر، از آنجا که با هر تجربه ای اصول و احکام عقلی – فلسفی نیز همراه است[12]، فلسفه خصوصی پژوهشگر در نتیجه کار وی بی اثر نیست.

در برابر تجزیه و ترکیب (آنالیز) تجربی که دانشمندان علوم طبیعی در آزمایشگاههای خود انجام می دهند، ذهن نیز با داشته های علمی خود عمل تجزیه و ترکیب را انجام می دهد: اگر در صور حسی تصرف دلخواه و منطبق بر عاطفه صورت گیرد، تجزیه و ترکیب تخیلی است[13] و اگر تمایلات و عواطف کنار روند و 'منطق' اندیشه را از درون سازگار سازد و از بیرون با داده های تجربی مطابقت دهد، تجزیه و ترکیب عقلانی می باشد. تنها تجزیه و ترکیب عقلانی است که به کشف حقیقت و پیشرفت دانش یاری می رساند؛ تجزیه و ترکیب تخیلی جز در ادبیات و هنر کاربرد مثبت ندارد. احکامیکه راهنمای عقل در روند شناسایی است، **احکام عقلی اولیه** نامیده می شوند. این احکام که خود ریشه در تجربه دارند، **یقینی** و راهنمای مطالعه تجربی می شوند؛ مانند اصول "هویت" و "عدم تناقض"[14] در تعقل انتزاعی، و نیز برخی از اصول و مبادی اولیه ریاضی و فلسفه چون "کل از جزء بزرگتر است"، "مقادیر مساوی با مقدار واحد با هم مساوی اند"، و "علت تقدم ذاتی بر معلول دارد" و...

در پدیده شناسی، ساخت و پرداخت قانون و نظریه نیازمند هر دو روش استقراء و قیاس می باشد. این دو روش نیز خود از اصول راهنمای عقل هستند؛ قابل نفی و اثبات تجربی نیستند. در استقراء، ذهن از احکام جزئی به احکام کلی می رسد (از دانی به عالی سیر می کند)؛ در قیاس، ذهن از احکام کلی تر

---

[12] اصول و احکام عقلی – فلسفی راهنمای شناخت در بخش نهم این نوشتار بررسی خواهند شد.

[13] در تجزیه و ترکیب تخیلی می توان مثلا سر انسان و دو بال پرنده را بر بدن اسب نهاد و موجودی افسانه ای آفرید که هرگز در طبیعت واقعی زندگی نکرده است.

[14] بنا بر اصل "امتناع جمع نقیضین" محال است چیزی در آن واحد هم باشد و هم نباشد، و بنا بر اصل "امتناع رفع نقیضین" هر چیزی در آن واحد یا باید باشد و یا نباشد. احکامی چون "یک چیز یا کس در آن واحد در دو مکان نتواند بود" نیز برگرفته از اصول نامبرده است. در **منطق صوری**، که بنیانگذار آن **ارسطو** (سده چهارم ق.م.) است، اصول نامبرده مطلق و همیشگی اند و نه تنها در بررسیهای انتزاعی که در شناخت پدیده های مادی هم احکام راهنمای عقل بشمار می روند. بنابراین، تعقل در منطق صوری هستی مادی را نمی تواند در بر بگیرد؛ بلکه آنرا به احکام ذهنی پیش ساخته منطبق می گرداند.

به احکام جزئی تر نائل می شود. اگر دخالت احکام یقینی (مبادی عقلی اولیه) و قیاس در مراحل تعقلی شناخت در کار نباشد، هیچ علم تجربی به تدوین "قانون" موفق نمی گردد؛ در همه کاوشهای تجربی احکام عقلی نامبرده و قیاس برای راهنمایی و نتیجه گیری لازم است. درجه اطمینان استنتاج قیاسی بسیار بیشتر از استنتاج استقرائی است. استنتاج قیاسی بر بنیاد مقدمات درست، به حکم درست می انجامد؛ در حالیکه استقراء می تواند به استنتاج نادرست بیانجامد و تضمینی بر صحت 'تعمیم' نیست. بنابراین، استقراء به یقین راه نمی برد؛ پای 'احتمال' را به میان می کشد. از آنجا که بنیاد روش شناسی و منطق علم (جز ریاضیات) نیز بر استقراء است، نظریه علمی را نمی توان قطعا **اثبات** کرد و تنها می توان از **احتمال درستی** آن سخن گفت؛ هر چه یافته ها دقیقتر و پایه تجربی گسترده تر باشد، این احتمال بیشتر است. تنها اگر استقراء کامل باشد، یعنی همه موارد یک موضوع بررسی شوند، نتجه استقراء قطعی و قابل اثبات است. اما در قیاس، که نتیجه مأخوذ از دو مقدمه **صغری** و **کبری** است، 'حکم' قطعا اثبات و یا نفی می شود. به دو قیاس زیر توجه کنید:

۱) این نوشتار فلسفی است (مقدمه صغری)؛ همه مباحث فلسفی سنگین و پیچیده هستند (مقدمه کبری). نتیجه: این نوشتار سنگین و پیچیده است.

۲) آهن فلز است (مقدمه صغری)؛ فلزات در اثر گرما منبسط می شوند (مقدمه کبری).

نتیجه: آهن در اثر گرما انبساط می یابد.

اگر دو گزاره نخست یک قیاس (مقدمه صغری و مقدمه کبری) درست باشد، گزاره سوم (نتیجه) قطعا درست است؛ این قطعیت و یقین اساسا در قیاس ریاضی که مقدمات آن اثبات شده اند دیده می شود. از سوی دیگر، باید دانست که تعقل و قیاس نیازمند پایه های تجربی است و به تنهایی نمی توانند راهگشای کشف حقیقت باشند. قضیه کبری در مطالعات و بررسیهای علمی، خود از استقراء بدست آمده است که چه بسا قطعیت ندارد. بنابراین، صحت 'نتیجه' منوط به صحت 'مقدمه' می شود؛ و در اینصورت، 'قطعیت' در قیاس هم جای خود را به 'احتمال' می دهد. اگر قیاس فاقد پایه های تجربی باشد، صرفا صوری خواهد بود. قیاس صوری، اگر بر مقدمات نادرست و مشکوک تکیه زند، به نتایج گمراه کننده راه می برد؛ و اگر بر بدیهیات متکی باشد، به نتایج از پیش دانسته می انجامد. منطق صوری در اروپای قرون وسطی، و بویژه قیاس صوری فرا تجربی (مبتنی بر احکام ذهنی ثابت انگاشته شده)، تنها اصول راهنمای عقل انسان در رسیدن به "حقیقت اشیاء" بود[15]. تعقل انتزاعی (تجرید صورت از

---

[15] در کتب تاریخ علم و فلسفه معمولا حاکمیت مطلقه منطق صوری و حتی نجوم کهن (نجوم بطلمیوسی) در اروپای قرون وسطی مرهون حمایت دینی و حتی معلول حاکمیت دینی فرض شده است؛ اما حقیقت آنستکه منطق صوری و نجوم قدیم از آنجا پایدار ماند که سازگار با ساخت اقتصادی – اجتماعی این دوره (فئودالیسم) بود. این ساخت ایستای فئودالی در اروپا بود که همه پدیده ها و نهادهای فرهنگی چون علم

محتوا) البته نخستین مرحله ضروری تعقل است؛ اما در اروپای قرون وسطی، تعقل دیگر هرگز به واقعیت باز نمی گشت. منطق صوری حاکم بر ایندوره، با **تجربه امر واقع** (که در پویش جدالی است) بیگانه بود. در این منطق، روند شناخت و کشف حقیقت از **احکام ذهنی اثبات نشده** آغاز می شد و محدود به صورت بندیها و روابط ظاهرا ثابت و تغییر ناپذیر جهان بیرونی بود. کاربست منطق صوری در **پدیده شناسی** فاجعه آمیز بود و به رکود علمی و فرهنگی انجامید. منطق صوری کهن حتی برخلاف روانشناسی علمی به نحوه عملیات ذهن و روان انسانی نیز توجهی نداشت. در این منطق جزمی، احکام ذهنی پیشاپیش "حقیقت" فرض می شوند؛ واقیعت باید خود را با احکام ذهنی تطبیق دهند!

روند سه گانه شناخت در **منطق صوری** عبارتست از **تصور**، **تصدیق** و **استدلال**. 'تصور' ادراک شئ است در ذهن؛ 'تصدیق' برقراری رابطه میان تصورات و صدور حکم می باشد؛ و 'استدلال' روش رسیدن به تصدیق و حکم است که به قیاس، تمثیل و استقراء تقسیم می شود. مبادی هشت گانه قیاس عبارتند از: یقینیات، مظنونات، مشهورات، وهمیات، مسلمات، مقبولات، مشبهات و مخیلات. قیاس را بر پایه آنکه مقدمات به کدامیک از این مبادی متعلق باشند، پنج گونه دانسته اند: ۱) **برهان؛** مقدماتش از بدیهیات (یقینیات) است و به بدیهیات هم منتهی می شود، ۲) **جدل؛** مقدماتش مشهورات و مسلمات است و به مشهورات هم بر می گردد، ۳) **خطابه؛** مقدماتش از مقبولات و مظنونات و مشهورات است و هدف آن برخلاف جدل که 'غلبه' بر طرف مقابل است، 'اقناع' وی می باشد، ۴) **شعر؛** مقدماتش بر مخیلات است و هدف تأثیرگذاری عاطفی بر شنونده است، و ۵) **مغالطه؛** مقدماتش بر وهمیات و مشبهات استوار است و هدف از آن 'فریب' است. اگر مقدمات وهمی مغالطه بدیهی جا زده شود، اینگونه قیاس را اصطلاحا **سفسطه** می نامند (برای مطالعه مثالها در قیاسهای پنجگانه نگاه کنید به کتاب سید رضا حسینی نسب، دروس علم منطق، صفحات ۲۰۳ – ۱۵۵). اما منطق صوری که جدا از روند تجربی شناخت با **صغری – کبری** چیدن به نتیجه می رسد[16]، اگر تکرار از پیش دانسته نباشد، بقول **استوارت میل** (سده ۱۹ م.) 'مصادره به مطلوب'[17] است. قیاس فرا تجربی به هیچ حقیقت جدیدی راه نمی برد و یک دور باطل است؛ در استدلالهای منطق صوری، هم مقدمه مبتنی بر نتیجه است و هم

و منطق و فلسفه و حتی بینش دینی را از خود متأثر ساخته بود؛ کما اینکه امروز هم ساخت سودا گرایانه سرمایه داری است که فرهنگ غربی را در تمامیتش (علم و منطق و فلسفه و بینش دینی و...) از خود متأثر ساخته است. بینش دینی خود نه تنها از زیرساختهای اقتصادی جامعه، بلکه از ساخت قدرت سیاسی و دیگر نهادهای فرهنگی هم تأثیر می پذیرد. اگر بینش دینی در گذشته (دوره فئودالیسم) با فرهنگ طبقه زمیندار و منطق صوری هماهنگ بود، امروز در دوره سرمایه داری با منطق پراگماتیستی و علوم انسانی سرمایه داری هماهنگ می شود و بر ایده های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی سرمایه داری توسعه طلب جهانی منطبق می گردد. بنابراین، بینش دینی خود همچون علم و منطق قربانی ساخت محافظه کار اقتصادی – اجتماعی و سیاسی جامعه و نیازهای حیاتی طبقه استثمارگر حاکم می شود!

[16] دو مقدمه صغری و کبری باید مفروض و مسلم باشند.

[17] در 'مصادره به مطلوب'، امری که اثباتش مورد نظر است پیشاپیش ثابت شده فرض می شود.

نتیجه مبتنی بر مقدمه! قیاس صوری، که در قدیم پایه هر استدلالی بشمار می رفت، برگرفته از هیچ نظم عینی در هیچ بخشی از جهان نیست و تنها ذهن و نه امور واقعی را مقید می سازد (برای 'تصدیق' بکار می رود)؛ **دکارت** (سده ۱۷ م.) فایده قیاس صوری را نه در کشف حقیقت بلکه در فهماندن یک حقیقت کشف شده به دیگری می دانست (علی اکبر ترابی، فلسفه علوم، ص ۲۱). ارزش استدلالی این منطق صرفا ظاهری و بیانی (لفظی) است و بیشتر در جدل کاربرد دارد؛ در نمایاندن آنچه حقیقت نیست کمک می کند ولی به تنهایی از عهده کشف و بیان حقیقت نوین بر نمی آید. استقراء برای ساخت و پرداخت فرضیه و نظریه ضروری است، و قیاس برای گسترش دامنه کاربردی آنها و یا از اعتبار ساقط کردنشان. اما استقراء و قیاس بخودی خود روش کشف نهایی 'حقیقت' نتوانند بود؛ دانشمند طبیعت و اجتماع، می باید از این دو روش بمثابه 'اصول راهنمای عقل' در جهت دادن به پژوهشهای تجربی و نظری خود بهره گیرد؛ پژوهشهایی که هرگز پایان نمی پذیرند و ضامن روند تکاملی دانش از نسبی به مطلق می باشند. قیاس صوری فرا تجربی، به 'زایش بدیهی از بدیهی' و یا 'مصادره به مطلوب' می انجامد. در استنتاج ارسطو که "سقراط انسان است"؛ "انسان فانی است"؛ پس "سقراط فانی است"، بدیهی از بدیهی بیرون آمده است؛ نتیجه "سقراط فانی است" پیشتر در قضیه "انسان فانی است" فرض و موجود است. در "نتیجه" چیزی که در "مقدمات" نباشد، نیست. در این مثال، تنها یک تفکیک صوری بعمل آمده و سقراط از دیگر انسانها متمایز و مورد توجه ویژه قرار گرفته است. ارسطو هنگامی می توانست از فانی بودن انسان بگوید که جلوتر فانی بودن همه افراد انسانی و منجمله سقراط را پذیرفته باشد؛ اگر در فانی بودن سقراط کمترین تردیدی داشت، که می خواست حقیقت باقی یا فانی بودن آنرا اثبات کند، مقدمه "انسان فانی است" نادرست و مصادره به مطلوب می شد. از این گذشته، احتمال آنکه یک فرد انسانی فانی باشد بسیار بیشتر از آنستکه همه انسانها فانی باشند؛ ولی در این قیاس صوری، قضیه ای با احتمال کمتر مبنای استنتاج قضیه ای با احتمال بیشتر شده است! در اروپای قرون وسطی (مکتب اسکولاستیسم) که منطق کهن صوری تنها "قانون درست اندیشیدن" بود، حقیقت جدیدی کشف نشد و بر دانش بشری چیزی افزوده نگشت؛ هیچیک از روشهای سه گانه عقلی (استقراء، تمثیل و قیاس) در منطق صوری، که با تجربه پویای امر واقع بیگانه است، برای شناخت قوانین حاکم بر پدیده ها کارآیی ندارد؛ کاربرد این منطق تنها در تعقل انتزاعی، مطالعه روابط ثابت و یا جدل می باشد. در روند شناخت پدیده ها، هنگامیکه مثلا به کشف درجه ذوب یک فلز می رسیم، این نتیجه هم در یک فرایند تجربی بدست آمده و هم زمینه آزمونهای بعدی و کشف درجه ذوب فلزات دیگر و پیشرفت فلز شناسی و صنعت آلیاژ می شود؛ صرفا یک کار ذهنی با کاربرد جدلی نیست. **روش علوم تجربی**، برخلاف منطق صوری، بر بنیاد مشاهدات عینی امور واقع است و نه صرفا بر پایه کلی نگریهای انتزاعی. اما اگر منطق صوری، کشف قانون حاکم بر پدیده (امر واقع) را ترک گوید و به امور

انتزاعی این روند بسنده کند، و قیاس نیز قوانین اثبات شده را پایه استدلال گیرد و کشف رابطه مشخص جدیدی را هدف قرار دهد، همچون منطق ریاضی زاینده است و می توان به کمک آن به قضایای جدید رسید؛ چنانکه از قضیه "مجموع زوایای یک مثلث برابر است با دو قائمه" به حکم "هر ضلع یک مثلث کوتاهتر از مجموع دو ضلع دیگر است" رسیدیم که یک دانستنی و حقیقت جدید است و در قضیه نخست موجود نبود. شباهت منطق صوری کهن، که نظم حاکم بر پدیده های مادی را جویا بود، و منطق ریاضی در اینستکه هیچیک به تجربه حسی متوسل نمی شوند و روابط ثابتی را که منطقا ضروری است میان مفاهیم برقرار می کنند؛ شباهتی که نزد آنها که منطق صوری را مطلق می کنند، سوء تفاهم ایجاد کرده است[18]. در منطق ریاضی استقراء و تعمیم هم بکار می رود و از جزئی به کلی و کلی تر می رسیم. مثلا آنچه در باره یک مثلث معین ثابت شد به همه مثلثها تعمیم داده می شود؛ با این تفاوت که تعمیم های ریاضی مانند تعمیم در علوم تجربی (انبساط فلز در اثر گرما) نیست که با آزمون بدست آید. باری، ارزش کاربردی منطق صوری تنها در فرمولبندی و تعقل انتزاعی جهت سازگاری درونی اندیشه و تسهیل کار عقل در اثبات حقایق یا نفی غیر حقیقت است؛ کشف قوانین تغییر و تحول پدیده های مادی و پیشرفت دانش بشری نیازمند روش شناسی تجربی – تعقلی و منطق جامع تری است که منطق جامد صوری (ایستاتیک) تنها جزء کوچکی از آنست. کاوش در دستاوردهای علوم تجربی (علوم مربوط به طبیعت و جامعه انسانی)، و بویژه انقلابهای علمی و صنعتی، بیانگر این حقیقت است که منطق صوری کهن نقش چندانی در این کشفیات و پیشرفتها نداشته است[19]. از آنجا که کاربرد منطق جامد صوری در دنیای تجریدات و ثابت های هستی است، و در مطالعه پدیده های پویا کارآیی ندارد، کوشش در گسترش دامنه کاربردی آن فاجعه آمیز شده است. قدرتهای مطلقه برای توجیه ثنویت جزمی و ذاتی خود دست بدامن منطق جامد صوری شده اند. در گذشته این منطق در تعلیم و تبلیغ عقاید ارتجاعی کلیسایی بکار رفت؛ در جهان اسلام نیز متکلمین و بسیاری از حکمای وابسته به قدرت از آن بهره گرفتند. امروز نیز ثنویت ذاتی سلطه گران، پناهگاهی جز منطق صوری ندارد... باری، منطق صوری بیگانه از تجربه، که قیاس را تنها روش مطمئن ذهن در استدلال و استنتاج می داند، برخلاف فلسفه وجودی خود نتوانست نقشی در "پشگیری از خطای ذهن" در حوزه پدیده شناسی داشته باشد و متفکران واپسگرای پیشین و زورمداران "مدرن" امروزی را از کج اندیشی مصوُن کند؛ سهل است که

---

[18] نگاه کنید به پاورقی ۲۳ از مقاله پنجم **علامه طباطبایی** در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بنام "پیدایش کثرت در علم و ادراک". در این پاورقی که به قلم **مرتضی مطهری** است، از کاربرد مثبت منطق صوری در علوم ریاضی، نتیجه گرفته شده است که کاربرد عمومی منطق صوری در هر مطالعه ای ضروری است؛ در حالیکه منطق صوری در پدیده شناسی به زایش بدیهی از بدیهی و یا مصادره به مطلوب می انجامد.

[19] دکارت با اینکه خود عقل گراست اما هیچ نقش و سهمی برای منطق صوری در کشفیات و جنبشهای علمی قائل نیست (کتاب گفتار در باره روش، ترجمه محمد علی فروغی)؛ بگفته **برتراند راسل** (سده ۲۰ م.)، پیروان منطق صوری حتی نقش بازدارنده هم داشته اند: **"در سراسر عصر جدید هر پیشرفتی در علم، یا در منطق، یا فلسفه، با مخالفت شدید پیروان ارسطو روبرو شده است"** (تاریخ فلسفه غرب، ۱۶۶).

آزادی را نیز از عقل آنها ستاند و عقل را گرفتار قدرت و تعینات آن ساخت! اروپای قرون وسطی که در حاکمیت منطق صوری از پیشرفت علمی و فرهنگی باز مانده بود، در عصر جدید توسط **فرانسیس بیکن** (سده ۱۷ م.) روش تجربی شناسایی جهان را پایه علوم ساخت. پیشتر نیز **راجرز بیکن** (سده ۱۳ میلادی) به پیروی از حکمت طبیعی ارسطو و روش دانشمندان مسلمان، در درون مکتب مدرسی اروپا، بر اهمیت تجربه و علوم ریاضی و طبیعی تأکید کرده بود (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۳۵۸). روش تجربی فرانسیس بیکن در طلیعه رنسانس اروپا نیز برگرفته از روش پژوهشی دانشمندان مسلمان بود که به پیروی از روش شناسی قرآن پایه پژوهشهای خود از جهان هستی را بر مشاهده و تجربه گذارده بودند. دانشمندان مسلمان البته برخلاف بیکن حس گرا نبودند و تعقل منطقی را در پژوهشهای تجربی خود نادیده نمی گرفتند. نادیده گرفتن نقش قیاس منطقی و تعقل در ساخت و پرداخت فرضیه و نظریه، و اتکاء صرف بر جزئی نگری انبوه در روش شناسی، از بیکن نه فیلسوف ساخت و نه دانشمند! وی قیاس را تحقیر می کرد و برای ریاضیات نیز ارزش بسزایی قائل نبود (همانجا، ص ۴۱۵). باری، نقش برجسته دانشمندان مسلمان در پیشرفت علوم ریاضی، طبیعی و اجتماعی، که حتی مورخین غربی نیز بدان اعتراف دارند، بیاری روش تجربی – تعقلی بدست آمد. <u>دانشمندان مسلمان تجربه حسی را پایه تعقل ساختند و در زمینه احکام و اصول راهنمای عقل نیز برخلاف متفکران قرون وسطای اروپا (اصحاب مدرسه) به روشهای استدلالی و بدیهیات منطق کهن (هویت، عدم تناقض و...) بسنده نکردند و با هدایت قرآن، حرکت هدفدار و نظم عمومی و قابل شناخت جهان را نیز فرض کردند.</u> باری، کاربست روش تجربی در غرب به پیشرفت علوم و فنون انجامید؛ نهضتی که ادامه یافت تا آنکه از سده بیستم، و با آغاز انحطاط فرهنگی – ایدئولوژیک سرمایه داری جهانی، زمزمه های بازگشت به قیاس صوری شنیده شد و **کارل پوپر** پیامبر دیدگاه نولیبرالی به نقد یکجانبه روش استقرائی و ستایش قیاس پرداخت!

در زمینه روش شناسی همچنین باید دانست که کاربست هر دو روش استقراء و قیاس در روند شناسایی جهان و دستیابی به حقیقت (کشف قانون) ضروری است؛ حتی تمثیل هم زمینه ای برای گسترش تحقیق بدست می دهد و بالقوه توانایی افزایش دانش انسان از محیط پیرامون خود را دارد. هر دو روش استقراء و قیاس ضعفها و ناکارآمدی هایی دارند. اگر به روش استقراء بسنده کنیم، در بسیاری از زمینه های تحقیقی که امکان استقراء کامل موجود نیست، سنجش صحت و سقم نظریه ممکن نمی شود؛ مشمول نکردن بر دیگر پدیده ها پیشرفت دانش را با بن بست روبرو می سازد. اتکاء صرف بر قیاس نیز به گمراهی، مصادره به مطلوب و یا تکرار دانسته های پیشین (زایش بدیهی از بدیهی) می انجامد؛ اگر مقدمه کبری با روش استقراء بدست نیامده باشد، یا مطابق میل استدلال کننده تنظیم شده است که

مصادره به مطلوب است، و یا از بدیهیات است که نتیجه نیز پیشاپیش در آن موجود است. اما اگر مقدمه کبری با روش استقراء بدست آمده باشد، یعنی از هر دو روش در شناخت جهان هستی استفاده شود، هم احتمال درستی نظریات بیشتر می شود و هم شناختهای انسان توسعه می یابد؛ روند تکاملی دانش بشری از نسبی تا مطلق شتاب می گیرد! بررسی روند تاکنونی علم نیز نشان می دهد که پیشرفتها همواره در سایه همکاری هر دو روش بدست آمده است؛ کاربست هر دو روش استقراء و قیاس در کار پژوهشی دانشمندان و کاشفان بزرگ علم بخوبی دیده می شود. روش تجربی – تعقلی شناخت، همانگونه که مرزی میان دو منبع شناخت (حواس و عقل) نمی نهد و یکی را نسبت به دیگری اصالت نمی دهد، میان قیاس و استقراء نیز دیوار جدایی نمی افکند. از ره آوردهای پیوند استقراء و قیاس، یقینی ندانستن نظریه های علمی در طبیعت و جامعه است؛ جزمیت زدایی از علم زمینه تکامل آن را هموار می سازد.

اصول راهنمای عقل

در راستای تعامل با واقعیتهای پیرامون و شناسایی جهان واقعی بیرونی، عقل به اصول راهنمایی دست می یابد که کار استدلال و کشف قانون را آسان می گرداند؛ اصولی چون **نظم** و **هم پیوستگی**، که بیشتر در استقراء کاربرد دارند، و اصولی چون 'هویت' یا اینهمانی (این همان است که هست) و 'عدم تناقض' یا 'امتناع جمع و رفع نقیضین' (مثال: عدم امکان جمع حرکت و سکون یک پدیده در زمان واحد)، که اساسا در قیاس بکار می روند. برخی از اصول و مبادی عقلی نیز شرط هر گونه شناسایی و مقدم بر هر تجربه ای است؛ اصولی همچون واقعیت مستقل جهان بیرونی و قابلیت شناخت آن. قوانین عام حاکم بر پدیدارهای مادی نیز که با روش شناخت تجربی – تعقلی کشف می شوند، به نوبه خود به بهبود روش شناسایی کمک می کنند و اصول راهنمای عقل در شناخت بیشتر و بهتر جهان می شوند. پیشرفت دانش بشری در پرتو این اصول راهنماست. اصل **علیت** (از اشکال نظم)، یکی از این اصول راهنماست که بویژه پایه تفکر در علوم تجربی چون مکانیک، نجوم، فیزیک، شیمی، زیست شناسی، اقتصاد و جامعه شناسی بوده است. اصول راهنمای عقل (هویت، عدم تناقض، روشهای استدلالی، واقعیت مستقل و نظم پذیر جهان بیرونی، قابلیت شناخت هستی، قوانین عام و...)، همچون احکام اخلاقی، خاستگاه تجربی دارند و می توانند در تجربه تاریخی – اجتماعی سنجیده شوند و تکامل یابند؛ ولی در نهایت به تجربه قابل اثبات نیستند. این اصول همچون روشهای تجربی شناخت جهان، خود در روند شناخت تجربی – تعقلی جهان کشف گردیده و بهبود یافته اند؛ بر خلاف پندار پیروان منطق صوری، هرگز فطری انسان نبوده و در تعقل بیگانه از تجربه (تخیل) نیز بدست نیامده اند.

باید تأکید کنم که 'محسوس' و 'معقول'، که بترتیب از راه تجربه و تعقل بدست آمده اند، بهم وابسته اند و دو بخش جدایی ناپذیر از یک روند واحد (روند شناخت جهان واقعی بیرونی) بشمار می آیند. هیچ تجربه ای بدون اصول راهنمای عقل که پیش نیاز روشهای تجربی اند حاصل نمی شود؛ بنیادی ترین اصول عقلی نیز در روند تکامل اجتماعی و فرهنگی انسان و در تعامل با جهان پیرامونی پدیدار گشته اند.

دانشمند پژوهشگر در مرحله تعقلی شناخت، یعنی در **تنظیم** و **تحلیل** و **تعمیم**، و سرانجام کشف حقایق جدید، بر سه دسته 'اصول نظری' متکی است؛ اصولی که خود از دستاوردهای انسان در روند اجتماعی – تاریخی شناخت تجربی – تعقلی جهان بشمار می رود:

۱) احکام عقلی اولیه یا نخستین انتزاعات ازجهان واقعی بیرونی: جمع نقیضین محال است؛ کل از جزء بزرگتر است (کل جمع ساده اجزاء خود نیست)؛ مقادیر مساوی با مقدار واحد با هم مساوی اند؛ علت تقدم ذاتی بر معلول دارد؛ مفاهیمی چون 'وجود – عدم'، 'وحدت – کثرت'، 'نسبی – مطلق' و ...

۲) پیش نیازها یا اصول عام عقلی – فلسفی شناخت: جهان بیرونی مستقل از ذهن ما واقعیت دارد؛ جهان واقعی بیرونی قابل شناخت است؛ نظمی ثابت بر جهان حکمفرماست[20].

۳) عام ترین قوانین حاکم بر جهان هستی؛ قوانینی چون **پویش**، **تقابل**، **وحدت**، **تحول** و **هم پیوستگی** در پدیده های جهان هستی[21].

اصول نظری نامبرده، راهنمای اندیشه پژوهشگر در پیشرفت دانش و کشف حقایق جدید می شوند. اگر عقل انسان از این اصول راهنما بی بهره باشد، توان هر گونه شناسایی را از دست می دهد. برای نمونه، اگر عقل به اصل 'نظم ثابت' پایبند نباشد، تنها در دایره بسیار محدودی می تواند حکم کند؛ در حالیکه عقل در پرتو اصل راهنمای نامبرده حکمی را که از تجارب محدودی بدست آمده توسعه می دهد و شامل همه زمانها و مکانها می کند. نظم ثابت و عام حاکم بر جهان، و نیز نظم ویژه بخشهای گوناگون هستی، راهنمای کشف حقیقت می شوند. برای نمونه، دانشمند زیست شناس می داند که بر جهان زیستمند نظم ویژه ای حاکم است و منجمله بیولوژی یک گونه زیستی یگانه است؛ پس نتایج آزمایشهای محدود در یک گونه زیستی به کل آن گونه تعمیم داده می شود. عقل با تعمیم نتایج آزمایشات از احکام جزئی به احکام کلی میرسد؛ نتیجه آزمایش بر روی یک گروه کوچک ملاک حکم به افراد آزمایش نشده هم می شود. استقراء بدون پذیرش قبلی حاکمیت نظم در جهان واقعی ممکن نیست. در

---

20 بخشهای نهم و دهم این نوشتار به بررسی این پیش فرض های ضروری اختصاص یافته است.

21 این قوانین که **دیالکتیک** نامیده می شود، در بخشهای پایانی کتاب بررسی خواهند شد.

پرتو اصول راهنمای عقل، همچنین نتایج بدست آمده از پژوهشهای تجربی – نظری پیشین نقطه آغاز پژوهشهای نوین می گردد؛ راز شتاب گرفتن رشد دانش در عصر تمدن نیز در همین کارکرد ویژه ذهن انسان و اصول راهنمای اندیشه و خرد است. عقل انسان در جوامع ابتدایی هنوز از اصول راهنمایی چون عدم تناقض و حرکت و تغییر و نظم عمومی و... برای شناخت جهان پیرامون خود بی بهره است؛ با آغاز تولید کشاورزی و برخورد فعال منظم با جهان پیرامون، و در روند اجتماعی شناخت تجربی – تعقلی، کم کم این اصول راهنما کشف می شوند.

'واقعیت' و 'حقیقت'

شناختی که صحت آن در میدان تجربه وسیع و پژوهش نظری به اثبات برسد، 'حقیقت' نامیده می شود. حقیقت تطابق شناخت با واقعیت بیرونی است. پس شناختی حقیقی است که موافق و سازگار با نظام هستی باشد. اما از آنجا که انسان (فاعل شناخت) و محیط (موضوع شناخت) هر دو در تکاپو و تحولند، نتیجه رابطه و تعامل میان ایندو یعنی شناخت نیز نمی تواند همواره کیفیتی ثابت و معین باشد؛ ولی از این سخن نباید موقتی بودن ارزش شناسایی و "نسبی بودن حقیقت" را نتیجه گرفت؛ زیرا انسان بیاری حقایق گذشته، حقایق آینده را پیش بینی می کند. در این باره در بخش سوم سخن خواهد آمد.

'تجربه پویای امر واقع' ملاک عینی صحت و سقم نظریه هاست. این ملاک در همه زمینه های شناسایی (علمی، فلسفی، سیاسی، دینی و...) حتی در 'خدا شناسی' صادق است. خداشناسی پیروان یک دین یا مذهب صرف نظر از مبانی عقلانی و منطقی محکم باید بتواند آنها را در متن واقعیت پویای اجتماعی – تاریخی به حل مسائل و معضلاتی توانا گرداند که بدون آن خداشناسی هرگز قابل حل نباشند. برای نمونه، اگر یکتاپرستی دسته و گروهی آنها را به آزادی از سلطه، همبستگی، رهبری جمعی، قسط و عدالت اجتماعی رهنمون نگرداند باید در صداقت آنها و دست کم درستی شناخت آنها از یکتا خدای هستی شک کرد... تجربه پویای امر واقع همچنین ملاک صحت و سقم راهبردهای سیاسی – مبارزاتی، فلسفه های حکومتی و حقوقی، مدلهای رشد و توسعه اقتصادی، و نظریه های اجتماعی و تربیتی است.

بخش دوم:

دانش مجازی

آنچه در بخش نخست از پروسه شناخت گفته شد، مربوط به دریافتهایی از جهان واقعی بیرونی است که در یک روند تجربی – تعقلی برای انسان حاصل می شوند؛ دریافتهایی که می توانند به **حقیقت** (نظریه مطابق با واقعیت) راه برند. این روند در کلیت خود در شناخت علمی طبیعت و جامعه، و نیز در فلسفه و علوم ریاضی، کاربرد داشته است و از ارزش علمی و منطقی برخوردار است. اما چنانکه اشاره شد، 'عاطفه' یا احساس درونی که واکنش روانی خودبخودی (هدایت نشده) و مبتنی بر نیازهای حیاتی است، پس از نخستین مرحله تجربی شناخت حضور پیدا می کند و از شناساییها جدا نمی شود. بدینگونه، عاطفه یک **انفعال** است؛ زیرا در فعالیت ذهن در شناسایی واقعیت 'سکته' ایجاد می کند. این عنصر انسانی در زمینه ادبیات و هنر می تواند کارکرد مثبت و سازنده ای داشته باشد؛ چنانکه در ادبیات و هنر واقع گرا عواطف بر پایه ارزشهای 'عام' انسانی (صداقت، وفای به پیمان، حق جویی، قسط، عدالت اجتماعی و...) که محصول شناخت تجربی – تعقلی جامعه است، قرار می گیرد و به پیشرفتهای اجتماعی جهت و شتاب می دهد. اما عنصر انفعالی 'عاطفه'، حتی اگر به ارزشهای عام انسانی پیوسته باشد، که انگیزه پژوهشهای انسانی – اجتماعی و 'عمل صالح' را تقویت می کند، در روند شناخت یک واقعیت مشخص انسانی – اجتماعی وقفه ایجاد می کند. اصولا هر عاطفه ای در روند منظم شناخت پدیده ها خلل ایجاد می کند و انسان را از تداوم تجربه و تعقل در شناخت یک امر واقع باز می دارد. اگر 'عاطفه' برآمده از ارزشهای خاص یک گروه از انسانها باشد، می تواند زمینه ساز پیدایش **دانش مجازی (شبه علم** یا **پندار)** و **دیدگاههای یک بعدی** شود. پندارها، یافته هایی هستند که در روند اصولی شناخت بدست نیامده و ارزش علمی و منطقی ندارند؛ نتیجه دخالت عنصر 'عاطفه' در تجربه امر واقع، و دخالت عنصر 'تخیل' بهنگام ساماندهی داده های تجربی می باشند. واکنشهای خودبخودی نسنجیده در برخورد با امور واقع، از جانب گروههای انسانی که به ارزشهای 'خاص' گرویده اند، نقطه آغاز پیدایش دریافتها و مفاهیم مجازی یا غیر حقیقی می باشند.

در ادبیات فارسی (حماسی، عرفانی و یا عشقی)، خیالات، تشبیهات و تمثیل هایی خوانده ایم که با روند تجربی – تعقلی شناخت بکلی بیگانه است. شناسایی عقاید جزمی و مجازی تولید شده در اشعار متنوع فارسی و نیز بستر پیدایش آنها (نیازهای فردی و گروهی) از حوصله این نوشتار بیرون است؛ با این وجود می توان نیازهای قومیتی، سرخوردگی های سیاسی – دینی – اجتماعی و غرائز طبیعی را به

ترتیب سرچشمه پیدایش پندارها یا دانش مجازی موجود در ادبیات حماسی، عرفانی و عشقی ایرانی دانست.

نیازهای حیاتی 'طبیعی' (غریزی) و بویژه 'کاذب' (برآمده از 'فرهنگ' و 'ساخت اجتماعی') افراد و گروههای انسانی بستر پیدایش و تقویت عواطف هدایت نشده اند، و پندارها هم که دریافتهای مجازی و یا وضعی و قراردادی هستند، پاسخگوی این نیازها می باشند. از آنجا که این نیازها در عین تغییرات شکلی از ثبات و پایداری برخوردارند، دانش مجازی یا پندارها برخلاف دانش حقیقی روند تکاملی منظمی ندارند؛ روندی دوری و تسلسلی دارند و شدت آنها بالا و پایین می شود. در برابر، آگاهی های انسان از جهان واقعی در تاریخ اندیشه و دانش یک روند روشن تکاملی را نشان می دهد. در دانش حقیقی، رابطه منطقی مفاهیم پایه جنبش فکری برای نظریه سازی است؛ دانش پیشین زمینه ساز تولید دانش نوین می شود. اما در دانش مجازی، منطق و اصول عقلی اعتباری ندارند: تقدم معلول بر علت محال نیست[22]؛ جعل ماهیت نامعقول نیست؛ نقیضین با هم جمع می شوند و... البته مقوله ها و مفاهیم مجازی نیز، بی آنکه از نظمی روشن و منطقی برخوردار باشند، می توانند در پیوند با هم تکثیر یابند و گسترش پیدا کنند (زایش مجاز از مجاز)؛ گاه نیز حقیقت و مجاز در هم می آمیزند که تأثیر بسیار گمراه کننده تری دارند.

باری، عواطف هدایت نشده گروههای انسانی در برخورد با حوادث پیرامون، روند تجربه را متوقف ساخته و تعقل منطقی را نیز به عقب رانده و به تخیل و آرزوهای واهی جان می دهند؛ دیدگاههای مجازی ساخته و پرداخته می شوند که جز تصویر وارونه و یا درهمی از واقعیات نیستند. دیدگاههای اجتماعی مجازی، چنانکه تاریخ بشریت گواه است، گرچه سازگاری با امر واقع ندارند اما بدلیل تولید **عصبیت** ها، در ظرف واقعیت اجتماعی آثار و نتایجی بجا می گذارند که واقعی و گاه بسی خونبار و ویرانگر و گمراه کننده می شوند. این معانی مجازی که با واقعیت های بیرونی مطابقت ندارند، در ظرف وهم و خیال اما "حقیقی" اند؛ در عین حال بنا بر همان نیازها و مقتضیات طبیعی و اجتماعی تغییر پذیر هم می باشند! دگرگونی تمایلات عاطفی به تغییر مفاهیم مجازی می انجامد؛ بی آنکه در واقعیت تغییری رخ داده باشد. مثلا یک رهبر، یک حزب و یا یک نظام سیاسی بی آنکه دچار تغییر ماهوی و کارکردی شود، توسط رقیب خود مورد ارزیابی های بسیار متفاوت قرار می گیرد که با مصالح و علائق متغیر رقیب ارتباط پیدا می کند؛ یک واقعیت پایان یافته تاریخی بارها به اشکال و معانی مختلف بازخوانی می شود که به تغییر نیازهای قومی – فرقه ای و مقتضیات زمان (ساخت اجتماعی) بر می گردد و... از سوی دیگر، ثبات در نیازها و تمایلات عاطفی زیربنا، مفاهیم مجازی

[22] کاربرد اصل عقلی **علیت** در دانش مجازی با تفسیری دلخواه صورت می گیرد.

مربوطه را نیز بدون تغییر نگاه می دارد؛ هر چند در واقعیت تغییری رخ داده باشد، و یا تحقیقات تجربی حکم ابطال آنها را داده باشند؛ از ایندست است بسیاری از نظریه های سیاسی، اجتماعی و تاریخی. "خرافات" قومی و مذهبی نیز در زمره پندارها هستند؛ ولی پندارهایی که "عقلای قوم" دیگر اعتباری برای آنها قائل نیستند و تنها در میان "عوام الناس" همچنان معتبر است.

انسان با بروز عاطفه که مولود نیازهای حیاتی طبیعی و یا کاذب او می باشد، ممکن است نظریه هایی وابسته به آن عواطف بسازد که نیازهای نامبرده را برآورده نماید و پس از آن راه زوال بپیماید و یا تن به تغییر بسپارد. این روند در طول زندگی هر انسانی از مرحله کودکی تا پیری دیده می شود؛ اما عواطفی که ریشه در علائق، منافع و مصالح گروهی دارد (نیازها و مقتضیات حیاتی یک قوم، یک نژاد، یک جنس، یک فرقه، یک طبقه یا قشر اجتماعی، یک حزب یا نظام سیاسی و...) به دیدگاههایی راه می برد که خطر و زیان بمراتب بیشتری دارند؛ زیرا اولا بصورت مفاهیم نظری شبه علمی و گاه آمیخته با دانش حقیقی عرضه می شوند و لذا به آسانی تن به تغییر و اصلاح نمی دهند، و دوما این مفاهیم نظری عصبیت هایی پدید می آورند از نوع قومی – نژادی، طبقاتی، جنسی، مذهبی – فرقه ای، و حزبی – مسلکی، که ویرانگر و خشونت آفرین هستند. دیدگاههای سیاسی و اجتماعی رایج در میان مردم چه بسا در زمره دانش مجازی هستند که در اینجا به چند نمونه از این دیدگاهها در سه زمینه جنسی، قومی – نژادی و سیاسی – طبقاتی اشاره می کنم:

۱) به این نظریه ها در زمینه جنسی توجه کنید: "زنان همیشه خوبند"؛ "بدیها از جانب مردان است"؛ "گناهکاری زنان هم بدلیل گناهکاری مردان است و گرنه زنان ذاتا بی گناهند"؛ "هر زنی از سر هر مردی زیادی است" و ... آنگاه که در باره بدیها و ضعفهای عده ای از مردان **غلو** می شود و به همه مردان **تعمیم** داده می شود، و متقابلا بدیها و ضعفهای زنان **نادیده** گرفته می شود، **فمینیسم** بمثابه یک دیدگاه مجازی رخ می نماید؛ دیدگاهی که مستعد ارتقاء به بیماری روانی "نفرت از مردان" نیز هست. اما گروهی نیز متقابلا می گویند: "همه فتنه ها در تاریخ زیر سر زنان بوده است"؛ "زنان سرچشمه گناهان هستند"؛ "زنان حتی بدرد آشپزی هم نمی خورند"؛ "هیچ زنی ارزش ازدواج و دل بستن ندارد" و... وارونه مورد اول در اینجا مرد ستایی و زن ستیزی پدیدار می گردد که ریشه در همان ضعفهای بینشی و معرفت شناختی دارد؛ در هر دو دیدگاه متضاد، روند تجربی – تعقلی شناخت توسط عنصر عاطفی – تخیلی ذهن انسانی مصادره گشته است. هر دو دسته پندارباف فراموش می کنند که ضعفها و نواقص مردان و زنان در **روابط متقابل اجتماعی** آنان با یکدیگر پدید آمده اند؛ روابطی که زن و مرد در کیفیت آن نقش داشته اند و هیچکدام "بیگناه" نبوده اند.

۲) به نظریات زیر در زمینه قومی – نژادی توجه کنید: "تمدن و فرهنگ بشری مرهون نژاد آریایی و بویژه پارسیان باستان است"؛ "دستاوردهای با ارزش دیگران از ما و بدبختیهای ما از آنهاست"؛ "تمدن درخشان ما در تجاوزات بیگانگان از میان رفت"؛ "کوروش بنیانگذار حقوق بشر است"؛ "اندیشمندان بزرگ تاریخ وامدار زرتشت هستند" و... از دید معرفت شناختی، دروغها و افسانه های تاریخی ریشه در دخالت ویرانگر عنصر عاطفی – تخیلی قومی در روند شناخت تجربه تاریخی دارد؛ عنصری که بر بستر نیازهای سیاسی سلطه گران بومی و جهانی فعال و تقویت شده است[23]. بسیاری از دیدگاههای مجازی نزد فرقه های مذهبی نیز آمیخته با دیدگاههای مجازی قومی – نژادی می باشند.

۳) به نظریه های مجازی زیر در زمینه سیاسی – ایدئولوژیکی و طبقاتی توجه نمایید: "سلطنت ودیعه ای الهی است"؛ "دین و پادشاهی همزاد همند"؛ "حق با قدرت است و شایستگی از آن قدرتمندان"؛ "سکولاریسم شرط دموکراسی است"؛ "سرمایه داری لیبرال حلال مشکلات است"؛ "آزادی سرمایه آزادی مردم است"؛ "تنها مارکسیسم از توان مبارزه با استثمار سرمایه داری برخوردار است"؛ "تضادهای طبقاتی بدلیل تفاوت انسانها در هوش و استعداد است"؛ "خشونت حکومت مجاز است"؛ "نهاد رهبری باید مرکزگرا و مطلقه باشد" و... نظریات فوق از دید معرفت شناختی، بازتاب نیازها و خواسته های گروههای مسلط انحصار طلب و یا سلطه جو و زورمدار اجتماع است که نفوذ و تأثیر عنصر عاطفی – تخیلی در روند تجربی – تعقلی شناخت جامعه و سیاست را سبب گشته اند.

اقامت انسان در گذرگاه عاطفه و غرق شدن در اقیانوس خیال و وهم البته نه سامانه های طبیعی و اجتماعی را از حرکت قانونمند و منظم خود باز می دارد و نه روند اصولی شناخت این سامانه ها را تغییر می دهد. برای رهایی از پندار، و تکامل پیوسته دانش و آگاهی حقیقی، باید دانست که جهان واقعی بیرونی و سامانه پویای آن روندی مستقل است و سازمان اندیشه پیرو آن می باشد؛ البته دانش مجازی نیز همچون دانش حقیقی ریشه در واقعیت دارد ولی واقعیتی که تنها علائق و مصالح خاص فردی و گروهی را در بر می گیرد و نه تمام واقعیت طبیعی یا اجتماعی را.

اما ارزشهای عام انسانی (صداقت، وفای به پیمان، حق جویی، قسط، عدالت اجتماعی و...) ریشه در نیازهای عام و ثابت انسان دارد؛ مختص قوم و نژاد و جنس و کشور و طبقه و گروه و حزب و گرایش دینی خاصی نیست؛ در روند تجربی – تعقلی شناخت انسان و جامعه بدست آمده و پیوندی تنگاتنگ با مفاهیم نظری حقیقی دارند. دلبستگی به اینگونه ارزشها در عمل سودمند هستند؛ به پژوهشهای اجتماعی انگیزه می بخشند، رفتار فردی و اجتماعی انسان را هدایت می کنند و به پیشرفت و سازندگی

[23] برای بررسی چگونگی کارکرد قومیت و نژادپرستی در تاریخ نگاری ایرانی به کتاب "تاریخ سیاسی ایران باستان" از این نویسنده مراجعه کنید.

می انجامند. امام علی (ع) پس از نقد عصبیتهای قومی – قبیله ای اعراب می کوشد به عواطف و عصبیت های آنها سمت و سوی انسانی و فرا قومی بدهد:

"پس اگر چاره ای جز تعصب ورزیدن ندارید، باید تعصب شما برای خصلتهای ارزنده و اعمال نیکو باشد... از نگهداری حقوق همسایه، وفای به پیمان، فرمانبری نیکان و نافرمانی گردنکشان، فرا گرفتن فضل و ادب و دست کشیدن از ستم و تجاوز، بزرگ داشتن گناه خونریزی، دادگری و مساوات جویی برای خلق، فرو نشاندن آتش خشم و دوری جستن از تبهکاری در زمین" (نهج البلاغه، خطبه قاصعه).

باید دانست که جوامع انسانی از داشتن اعتبارات گریزی ندارند زیرا پاسخگوی نیازهای حیاتی اجتماع و محصول رابطه ضروری انسان با طبیعت و جامعه هستند. اعتبارات اجتماعی نیز یا عام و ثابت هستند یا خاص و تغییر پذیر؛ برخی با تغییر ساخت اجتماعی و فرهنگی تغییر می کنند، و برخی نیز خوب یا بد در بنیاد ثابت می مانند و در میان جوامع بشری مشترکند. بجز فرهنگ و ساخت اجتماعی، جغرافیای طبیعی نیز در کمیت و کیفیت نیازهای انسان و نیز عواطف وی تأثیر بسزایی دارد؛ تفاوت آداب و رسوم و عقاید اجتماعی ملل بخشا نتیجه تفاوتها در جغرافیای طبیعی آنهاست. در روند تکامل دانش و فرهنگ و اجتماع، بایدها و نبایدها و خوبها و بدها نیز دستخوش دگرگونی می شوند. گروههای اجتماعی می توانند شیوه زندگی و تمایل جمعی خود را که "خوب" ارزیابی می کنند سرانجام روزی تغییر دهند، اما انسان از اعتبارات عام و ثابت چون اصل زندگی اجتماعی و ساماندهی جمعی و یا اصل خوبی و بدی (اصول عام اخلاقی) هیچگاه نمی تواند دوری کند. در دیدگاههای مجازی، اعتبارات خاص و تغییر پذیر نیز از "ضرورتهای بنیادی اجتماع" بشمار می روند. در میان اعتبارات عام و ثابت، اعتباراتی هستند که پیش از تحقق اجتماعات سازمایافته و پیشرفته نیز محقق بوده اند. **کشور** یا سرزمین تحت تصرف، **خویشاوندی**، **همسایگی** و **هم پیمانی** از نخستین آنها می باشند. دومین آنها **زبان** می باشد؛ **کلمه** نماینده معنایی می گردد که منطبق بر نیازهای حیاتی قوم بدوی است. مهاجرتها و انشعابات قومی نیز موجد انشقاق کلمات و معانی می شوند. **ریاست** و آمریت اعتبار سوم است؛ زورمندان قوم و قبیله بر دیگران مسلط می شوند و اراده خود را بر آنها تحمیل می کنند. بدین اعتبار، افکاری دروغین اندر ضرورت "فرمانروایی زورمند" و "اطاعت توده"، "عزت زبردست" و "کرنش زیردست"، "ستایش فرمانبری" و "پاداش فرمانبر"، "نکوهش سرپیچی" و "کیفر عصیانگر"، "مدح شاه یا رهبر و امر و نهی او" ... تولید می شوند و به یک **فرهنگ** ارتقاء می یابند تا مناسبات نوین قوم و قبیله را بر پایه اعتبار 'انضباط' و 'عدالت' در جامعه توجیه کنند؛ این فرهنگ با تغییرات تطبیقی ضروری به عصر تمدن نیز راه یافت و تا امروز در پیشرفته ترین جوامع نیز تجربه شده و می شود.

'زمینه اجتماعی' و 'ساز و کار' پیدایش و بالش دانش مجازی

نیازهای حیاتی 'طبیعی' و 'کاذب' افراد و گروههای انسانی در برخورد با جهان بیرونی، احساساتی درونی تولید می کنند که با نمودهای بیرونی (داده های تجربه) برخورد گزینشی دارند؛ نمودهایی که با این نیازها سازگار است "مطلوب" و آنچه ناسازگار است "نامطلوب" شمرده می شوند. ذهن بر پایه این نمودهای "مطلوب" به **گمانه زنی** می پردازد... در پایان واکنشهای خودبخودی عاطفی – تخیلی، مفاهیم و نظریات مجازی تولید شده در کارخانه **مصلحت**، به جهان واقعی نسبت داده می شود. پذیرش دانش مجازی در میان مردم نیز تنها با **تلقین** از راه **تبلیغ** و **تکرار پیوسته** صورت می گیرد. حقیقی یا مجازی بودن یک مفهوم یا یک نظریه در نسبت آن با این نیازهای خاص گروهی فهمیده می شود. به این جملات توجه کنید: "در جهان انسانی نژاد ها و ملل گوناگونی وجود دارند"؛ "جامعه از طبقات مختلف تشکیل شده است"؛ "جامعه نیازمند حکومت است"؛ "نظم و انضباط ضرورت پیشرفت است". جملات فوق حقایقی هستند برآمده از شناسایی علمی جوامع انسانی. حال به این جملات توجه کنید: "نژاد و ملت من شایسته برتری است"؛ "نظام طبقاتی عادلانه است"؛ "حکومت باید در انحصار نخبگان باشد"؛ "رهبری مطلقه ضروری است". این جملات اعتباری اند و پاسخگوی نیازهای خاص گروهی (گروههای مسلط و برخوردار اجتماع). این بیان که "پیشرفت اجتماعی نیازمند نظم و همکاری و عدالت است"، از حقایقی است که در روند تجربی – تعقلی شناخت تاریخی جوامع بدست آمده است؛ اما اینکه نظم و عدالت در تک سالاری سیاسی و نظام بهره کشانه طبقاتی باشد از دانش مجازی و علوم جعلی اجتماعی است که مطابقت با توهم و نه واقعیت دارند؛ تابع عواطف و نیازهای حیاتی زورمداران و زرسالاران است؛ نتایج و فواید بیرونی برای آنها دارد (منافع و مصالح و علائق آنها را تأمین می کند)؛ نه تجربه امر واقع بر آنها گواه است و نه برهان عقلی بر آنها جاری می شود. دانش مجازی و اعتباری در میانه نیازها و افعال ارادی گروههای انسانی قرار می گیرند؛ نیازهای خاص گروهی و تبلور اجتماعی و ذهنی – روانی آنها نیز گونه گونند:

تنازع بقاء نخستین حلقه دام بلایی است که انسان می تواند گرفتار آن شود. عملی که از پی این گرفتاری از انسان سر می زند نیز ضرورتا با عصبیت و زور و خشونت همراه خواهد بود. آنها که گرفتار ادراکات مجازی و عصبیت های ناشی از اصل "تنازع بقاء" می شوند، چه بسا از رفتار ناهنجار و ناشایست خود نیز آگاه می شوند؛ ولی در مقام توجیه می گویند: "ضرورت داشت"! "چاره ای جز اینکار نداشتیم"![24] اینان چه بسا خود نیز به دروغها واقفند؛ ولی اعتراف بدانها را به مصلحت

[24] باز باید تأکید کنم که این ضرورتی 'عام' نیست بلکه ضرورتی 'خاص' برای یک فرد، یک جنس، یک طبقه، یک قوم و نژاد و یا یک حزب سیاسی و یک نظام اجتماعی است؛ اقتباسی است از اصل 'علیت' و 'ضرورت علمی' که بر 'مصلحت' و 'منفعت' تطبیق داده شده است.

خویش نمی دانند[25]. دومین حلقه دام بلا، **مطلق انگاری** پدیده ها و ارزشهای نسبی و اعتباری است: برخی پدیده ها، تمایلات، گروهها، حالتها ... نماد نیکی و پاکی، و برخی نیز نماد پلیدی و پلشتی اند (ثنویت). مطلق انگاری، عواطف و عصبیت کور می پرورد و مانع از کارکرد طبیعی منابع شناخت انسان می شود. سومین حلقه دام بلا، **مصلحت اندیشی** است؛ تمایل سود جویانه انسان به سبک – سنگین کردن کارها و نتایج آنها: کار و سرمایه ای اندک باید بازدهی و سودی سرشار داشته باشد! استثمار گسترده و بیرحمانه انسانها نتیجه این مصلحت اندیشی است. در نگاه معرفت شناسانه مصلحت اندیشان، 'فایده' معیار سنجش و ارزیابی همه دیدگاههاست؛ سود جویی و بهره کشی نیز بنیان اصل تعاون و اجتماع می باشد! بدینگونه آزمندی و فزونخواهی بستری می شود برای زایش نظریه های اجتماعی مجازی و رفتارهای ویرانگرانه در طبیعت و جامعه.

در یک نگاه کلی، پیدایش و پردازش و بالش دیدگاههای اجتماعی مجازی اساسا بر بستر یگانه ای صورت می گیرند: نیاز حیاتی کاذب گروههای مسلط و برخوردار اجتماع به **اختصاص** و **انحصار** که اصول مالکیت و دارایی، قدرت و سلطه، اخلاق اعتباری و حقوق قراردادی از آنها منشعب می شوند. بنابراین، **وضعیت اجتماعی** و **خاستگاه طبقاتی** افراد نقش غیر قابل انکاری در زمینه تفاوت اندیشه ها، گرایشها و عواطف انسانها دارد؛ عامل **تعلیم** و **تربیت** نیز در تثبیت و یا سستی و تغییر دانش اجتماعی مجازی تأثیر برجسته ای دارد.

دانش مجازی و اعتباری اساسا در زمینه شناخت انسان و جامعه انسانی تولید می شود؛ زیرا در اینجا فاعل شناخت و موضوع شناخت جدایی ناپذیرند؛ بویژه در زمینه روانشناسی که 'علم' و 'معلوم' اساسا یکی هستند. ضریب عاطفی بالای شناختها در این زمینه ره آورد این ویژگیست. همچنین باید دانست که جداسازی عواطف از معارف بشری به این سادگیها نیست؛ دخالت این عنصر انسانی است که دانش و شناخت را نسبی و نیازمند تکامل پیوسته ساخته است. هر اندازه بیشتر از بند عواطف (واکنشهای روانی خودبخودی) و تخیل (رؤیا پردازی) رها شویم، دریافتها بیشتر منطبق با واقعیت خواهند بود و عمل انسانی نیز بهتر و مؤثرتر انجام خواهد گرفت. در غیر اینصورت، پیشداوری و غرض ورزی دیدگان را از حقیقت می پوشاند:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد   صد حجاب از دل به روی دیده شد   (مولوی)

[25] از ویژگی اخلاقی دنباله روان دانش مجازی علاقه وافری است که به **دروغ** دارند. این ویژگی البته توضیح روانشناختی دارد: اینها که از خلأ عقیدتی و تضاد درونی رنج می برند جز در پناه این سنگر به آرامش نمی رسند. از سوی دیگر کاخی که سنگ بنای آن بر دروغ است، با بیان حقیقت یا افشای هر دروغی فرو می ریزد؛ پیشگیری از ویرانی این کاخ نیازمند تولید پیوسته دروغ و تنوع در دروغگویی می باشد؛ دروغهایی که در کارخانه مصلحت زورمداران و زرسالاران و ریا کاران تولید و عرضه می شوند و با تبلیغات مستمر و سیستماتیک باورانده می شوند.

'غرض' خاستگاه نظریه پردازی می شود و تنها پس از ساخت نظریه است که سازنده برای تقویت آن بدنبال نمونه های تجربی می گردد! با یکی دو گواه تجربی، نظریه های مجازی "قوانین اثبات شده" تلقی شده و از آن پس پایه قیاس می گردند! استقراء و قیاس، هر دو، در واکنشهای عاطفی – تخیلی 'غرض ورزان' فاسد می شوند. فرهنگ طبقاتی نیز، که شکل سازمانیافته و تاریخی عواطف اجتماعی و سامانه ای از دیدگاههای مجازی و اعتباری است، در روشها و منابع شناخت تأثیر منفی گذارده و از توان ذهن در شناسایی امور واقع می کاهد. اندیشه سازان وابسته به سرمایه داری هر اندازه هم "فرهیخته" و "تیز هوش" باشند، بدلیل محافظه کاری سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ذاتی خویش هرگز توان درک عمیق مشکلات موجود، شناسایی و تحلیل صحیح پدیده های اجتماعی، و ارائه راهکار درست را ندارند. غرور، فرد گرایی، لذت جویی، فرصت طلبی، مصلحت اندیشی، فخر فروشی و برتری جویی، که از خصائل ویژه اخلاقی و روانی وابستگان این طبقه اند، مانع از کارکرد طبیعی ذهن آنها می شوند. اما اگر واکنش عاطفی در برخورد با رویدادهای اجتماعی به ارزشهای عام انسانی برگردد، با آنکه ممکن است در روند شناسایی امر واقع موقتا وقفه ایجاد کند، در کل انگیزه **حقیقت جویی** و **عمل صالح** را در انسان تقویت می کند.

در پایان این بخش باید بگوییم که وابستگی شناختهای بشری به عواطف هیچگاه مطلقا از میان نمی رود؛ حتی اگر آرمانهای تاریخی انسان (آزادی و برابری و همبستگی انسانی) نیز تحقق یابد و پایه های اجتماعی دیدگاههای مجازی سست گردد. وابستگی شناختهای اجتماعی به فرهنگ اختصاصی طبقات و اقوام و حاکمان نیز در واقع محصول تاریخی همان وابستگی به عواطف بر آمده از 'نیازهای حیاتی' گروههای انسانی بهنگام برخورد با محیط پیرامون بوده است. بشر در مسیر جداسازی عواطف از شناختها از نسبی تا مطلق در حرکت است؛ با کنده شدن از وابستگیهای شخصی و بیرون آمدن از مدار 'خود' (بزبان عامیانه پاک شدن از "غرض و مرض") شناسایی حقیقت آسانتر می شود.

بخش سوم:

مکاتب معرفت شناختی یکجانبه نگر

در بخش نخست دیدیم که 'حس' و 'عقل' دو منبع انسان برای شناسایی جهان است؛ شناخت و آگاهی از جهان نتیجه مناسبات دیالکتیکی تجربه حسی[26] و تعقل است. عقل مفاهیم را بواسطه حواس می سازد؛ با تجرید و انتزاع ادراکات حسی از واقعیت، و تنظیم داده های تجربی است که مفهوم ساخته می شود. همچنین یافته ها و داشته های ذهن منحصر به ادراک حواس نیست؛ دیدگاههای قبلی بر ادراکات کنونی اثر می گذارند. با اینهمه بر پایه اصالت بخشیدن به حس یا عقل، و یا بدبینی به هستی و توانایی انسان در شناخت آن، مکاتبی در معرفت شناسی شکل گرفتند که تأثیر آنها از دلایل اصلی شناختهای متفاوت و حتی متضاد از یک واقعیت مشخص بیرونی است؛ **راسیونالیسم** (عقل گرایی)، **پوزیتیویسم** (حس گرایی)، **پراگماتیسم** (فایده گرایی) و **اگنوستیسیسم** (لاادری گری و شکاکیت) از مهمترین آنهایند. بنا بر مکتب نخست، خرد مستقل و مجرد از تجربه و اساس شناسایی است؛ علمی که از راه تجربه بدست می آید فریبنده است. در مکتب نامبرده، ریاضیات علم محض است، چون با تجربه کمترین پیوندی ندارد. بنا بر مکتب پوزیتیویسم، تجربه حسی یگانه منبع معرفت است؛ اصول عقلی از نیازهای روحی انسان سرچشمه گرفته اند. ایندو مکتب یکجانبه نگر، میان 'معقول' و 'محسوس' جدایی می افکنند و از اینراه هر یک به گونه ای به دامن **ایده آلیسم**[27] یا انگار گرایی می لغزند. فلاسفه از یونان باستان تاکنون در زمینه منبع شناسی معرفت بشر به دو دسته اصلی حس گرا و عقل گرا تقسیم شده اند. فایده گرایی و مصلحت بینی نیز در متن نظام سرمایه داری پدیدار شد و اصالت 'حقیقت' را انکار کرد. شکاکیون نیز از دیرباز هم به وجود 'حقیقت' و هم توانایی انسان و منابع شناخت او (حواس و عقل) در دریافت آن تردید کرده اند؛ مکتب لاادری گری و شکاکیت ره آورد این بدبینی است.

[26] در سخن از تجربه حسی همان حواس عمومی **(حواس پنجگانه)** مد نظر است. **الهام، وحی** و نیز آنچه در روانشناسی نوین **"حس ششم"** و **"حس هفتم"** و کلا "حواس مرموز" نامیده می شود در اینجا مورد نظر نیست.

[27] در این مکتب فلسفی، واقعیت مستقل جهان بیرونی (عین) انکار شده و به جهان درونی انسان (ذهن) وابسته می گردد.

راسیونالیسم (عقل گرایی)

عقل گرایی در یونان باستان با **برمانیدس** و **زنون** آغاز شد و در فلسفه **افلاطون** تکامل یافت. بگفته برمانیدس، روش تجربی و نظر به پدیده ها "راه گمان و گمراهی" است؛ "راه حقیقت" در روش عقلی ناب است. <u>این مکتب بنام برهان عقلی حتی یک امر مشهود حسی را هم انکار می کند</u>. افلاطون نیز در برابر روش تجربی حکمای طبیعی یونان باستان (**تالس، انکسیمانوس** و **انکسیمندروس**)، روش شناسی برمانیدس و زنون را برگزید: محسوسات متغیر، جزئی و زوال یافتنی اند و نمی توانند پایه معرفت باشند. معرفت درک **مثل** است که واقعیتهایی ثابت، کلی و همیشگی اند. روح انسان پیش از آنکه به این جهان بیاید، در عالم مجردات این معرفت عقلی را کسب کرده است و در این جهان، که پرتوی از آن جهان است، پس از برخورد با نمونه ها معرفت عقلی گذشته را بیاد می آورد. پس نزد افلاطون، ادراک جز **یادآوری** نیست! فلاسفه عقل گرا با تکیه بر مفاهیم عقلانی به شناسایی و تبیین جهان می پردازند. در نظر آنها، تصدیقهای فطری و ذاتی پیش از هر احساسی حاصل می شوند و مبدأ آنها جز خود عقل نیست[28]. ارسطو در برابر عقل گرایی استاد ایستاد و گفت 'محسوسات' و 'معقولات' در همین جهان تدریجا ایجاد شده اند. در معرفت شناسی ارسطو، ذهن نخست جزئیات را ادراک می کند و سپس به نیروی عقل به تجرید و تعمیم می پردازد و کلیات را ادراک می کند. عموم حکمای مسلمان نیز از معرفت شناسی ارسطو پیروی کردند؛ ولی برخی نیز بخش تاریک نظریه ارسطو را روشن ساخته و بدیهیات عقلی اولیه را هم انتزاعی ویژه از معانی حسی دانستند. **صدرالمتألهین شیرازی** معروف به **ملاصدرا** بدیهیات را نخستین چیزی دانست که از محسوسات منتزع می شوند

---

[28] در دیدگاه **مرتضی مطهری**، اصول و مبادی عقلی بدون واسطه تجربه بدست آمده اند. وی می پذیرد که برخی از بدیهیات از تجربه بدست آمده اند، نظیر "کل از جزء بزرگتر است" و "مقادیر مساوی با یک مقدار با هم برابرند"؛ ولی برخی قابل مشاهده و تجربه نیستند و مستقل از تجربه انسانی، در عقل انسان موجودند نظیر "عدم تناقض"، "علیت یا عدم تصادف" و "تقدم شئ بر نفس". در معرفت شناسی مطهری ذهن احکام و تصدیقات بدیهی اولی دارد که او را از کلی به جزئی می رساند و مقیاس صحت و سقم افکار است؛ تجربه مقیاس درجه دوم است که آنهم بوسیله احکام عقلی برای ذهن ثابت است (؟!): **"ما هر چند در ذهن خود تصورهایی مقدم بر تصورهای حسی نداریم ولی تصدیقهایی مقدم بر تصدیق های تجربی داریم"** (نگاه کنید به پاورقی ۲۳ از مقاله پنجم طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم)؛ گویی تصدیق در خلأ تجربی صورت می گیرد. مطهری در پاورقی ۲۴ همان مقاله نیز اصل عدم تناقض (جمع و رفع نقیضین) را "ام القضایا" یا "اول الاوائل" می نامد، اما تأکید دارد که دیگر اصول بدیهی نمی توانند از آن منبعث شده باشند، زیرا هر استدلال نیازمند دو مقدمه است و جز اصل عدم تناقض باید یک بدیهی دیگر هم داشته باشیم؟! گویی اصول اساسی منطق صوری نیز خود باید در یک قیاس صوری بدست آمده باشند: بدیهیات دیگر (علیت و عدم تصادف و...) همچنین نمی توانند تعبیرهای متفاوتی از اصل بدیهی اول باشند زیرا موضوع و محمول آنها متفاوت است و اشکال دو مقدمه هم باقیست! مطهری در تلاش برای رفع اشکال، بیشتر در تناقض و ابهام فرو می رود: بدیهیات دیگر هم اولی هستند و در عین حال نیازمند به اصل عدم تناقض (؟!) ولی نوع نیازمندی آنها به این اصل با نیازمندی نظریات به بدیهیات متفاوت است (؟!)؛ و مسئله را همچون تثلیث مسیحی رازآمیز ساخت.

اما **لوی برول** جامعه شناس فرانسوی قرن بیستم در پژوهشهایی که بر روی انسانهای ابتدایی انجام داد، بدین نتیجه رسید که اندیشه ها و باورهای آنها در مرحله "پیش از منطق" است؛ روابطی که میان خود و پدیده ها برقرار می کنند راز آمیز و مبهم است. <u>آنها با اصول "هویت" (اینهمانی) و "عدم تناقض" بیگانه اند</u>؛ موجودات می توانند در عین حال موجوداتی دیگر هم باشند! انسان می تواند در عین حال کلاغ و الاغ هم باشد؛ <u>هنوز تمییز و تفکیک در ذهن آنها صورت نگرفته است</u>؛ برول اینرا **"قانون اشتراک"** نامید. این پژوهش نشان می دهد که بدیهیات عقلی چون عدم تناقض پیشاپیش در نهاد انسان موجود نبوده اند؛ در روند اجتماعی شناخت تجربی – تعقلی کسب شده اند. از سوی دیگر، پیشرفت دانش فیزیک هسته ای به اصل نا پیوستگی و عدم تعین هایزنبرگ، که نظریه کوآنتوم بر آن استوار است، رسید. این نظریه نه تنها علیت مکانیکی که اصل منطقی عدم تناقض را نیز در جهان ذرات به چالش کشید: الکترونها می توانند ناپدید شوند؛ از جای دیگر سر در آورند؛ و همزمان چند مکان داشته باشند! بدینگونه، باز روشن شد که اصول عقلی فرا تجربی نیستند؛ در روند اجتماعی – تاریخی شناخت جهان بدست می آیند، و در همین روند نیز مفهوم و گستره کاربردی آنها تغییر می کنند.

(محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۷۳). بگفته وی، ادراک جزئی مقدم بر ادراک کلی، و ادراک حسی مقدم بر ادراک عقلی است. **فخر رازی** نیز به پیروی از قرآن (سوره نحل، آیه ۸۰) بر شناخت اینجهانی و حتی فراگیری بدیهیات از محسوسات تأکید کرد (همانجا، ص ۱۷۴). با اینهمه، جدا سازی منابع شناخت (حس و عقل)، و لذا تجربه و تعقل در امر شناسایی، کیفیت انتزاع معقولات از محسوسات را نزد حکمای مسلمان نیز همچنان تاریک باقی گذارد. معرفت شناسی فلاسفه یونانی و حکمای اسلامی پیرو آنها، که نفس را از آغاز جوهری مستقل و اصول اولیه عقلی را فطری و ذاتی عقل می دانند، آشکارا راسیونالیستی است؛ اما راسیونالیسم ارسطو و حکمای اسلامی پیرو او (مشائیان) بدلیل نقاط تاریک و مبهم در زمینه ماهیت اصول عقلی[29] از صراحت کافی برخوردار نیست. بهر حال آنچه فطری است باید از هنگام ظهور انسان، و در میان همه اذهان، یکسان باشد؛ اصول عقلی نیز برای عقل گرایان اینگونه اند. آنها تأکید دارند که سه ویژگی **کلیت**، **دوام** و **ضرورت** نمی توانند مولود تجربه باشند[30]. بی تردید اصول عقلی، راهنمای اندیشه انسان در شناخت جهان و کشف قوانین حاکم بر آنست؛ ولی مشکل آنجاست که عقل گرایان، اصول عقلی را فطری و نه اکتسابی می دانند.

در برابر ارسطو و پیروانش که محسوسات و معقولات هر دو را معتبر می دانستند، **دکارت** (سده هفدهم م.) به عقل گرایان یونان باستان اقتدا کرد و تنها به معقولات یقین و اعتماد کرد؛ برای محسوسات تنها ارزش عملی قائل شد: حواس وسیله دریافت حقیقت نیست و پایه علم بر معقولات است. وی تنها بعد و حرکت اجسام را حقیقی می دانست و می گفت: **"بعد و حرکت را بمن بدهید جهان را می سازم"** (؟!). بگفته دکارت، بعد و حرکت معقول و فطری هستند و از خواص ذاتی اجسام؛ سایر حالات جسم مانند رنگ و بو و مزه خواص ثانویه اند. تصویری که محسوسات از جهان می سازند حقیقی نیست؛ حواس خطا می کنند. اما آنچه عقل دریافت می کند، حقیقی است و خطا در آن راه ندارد؛ مانند مفاهیمی چون شکل و بعد و حرکت که برآمده از مادیات هستند، دانایی و نادانی و شک و یقین که برآمده از معقولات می باشند، و وجود و مدت و وحدت که از امور مشترک مادی و عقلی می باشند. پس از دکارت، **اسپینوزا** (سده ۱۷ م.) و **لایب نیتس** (سده ۱۸ – ۱۷ م.) آرای دکارت را در باب محسوسات و معقولات با اختلاف جزئی پذیرفتند. ایندو نیز از آنجا که به معقولات نامبتنی بر تجربه حسی قائلند، عقل گرا نامیده شده اند.

[29] **محمد علی فروغی** در کتاب "سیر حکمت در اروپا" گمان کرده هر که به اصول عقلی معتقد است آنها را الزاما همچون عقل گرایان فطری و ذاتی عقل می داند.

[30] مرتضی مطهری نیز در پاورقی ۲۳ از مقاله پنجم طباطبایی به پیروی از کانت و عقل گرایان بر این ویژگیها تأکید کرده است.

امانوئل کانت بانی مکتب انتقادی (Critical school) هر دو مکتب یکجانبه نگر راسیونالیسم و پوزیتیویسم را نقد کرد؛ بی آنکه مناسبات دیالکتیکی عقل و تجربه را درک کند و به قابلیت مغز انسان در شناخت جهان پی ببرد. به عقیده او ادراکات حسی تنها منبع معرفت انسان نیست؛ مفاهیم عقلی چون علیت تجربه های فکری اند که از تجربه های حسی استقلال دارند. مفاهیم عقلی از شرایط لازم در هر معرفتی بشمارند؛ و برای نظم بخشیدن به تجارب حسی بکار می روند. اما کانت شناخت را در ذهن فرد محدود نمود و به تظاهر عینی و اجتماعی آن در تمدن و فرهنگ بشری، که **فریدریش هگل** (سده ۱۹ – ۱۸ م.) بنام "روح تمدنها" بدان باور داشت، اعتقاد نیاورد. کانت با کتاب "سنجش خرد ناب" کوشید محدودیت و ناتوانی عقل در حقیقت جویی را اثبات کند و عقل گرایی ناب را برای همیشه از فلسفه بیرون براند؛ ولی هگل، استدلالهای کانت و لاادری گری وی را نقد کرد و از "قدرت قاهره عقل" و "اتحاد عقل" سخن گفت (کتابهای "پدیده شناسی روح" و "علم منطق"). هگل به عقل گرایی جانی دوباره بخشید؛ به عقیده وی "هستی مطلق" تنها از راه عقل قابل اثبات است.

تجربه حسی در شناختهای انسان ارزش بنیادی دارد؛ علوم همگی با واسطه یا بیواسطه مبتنی بر ادراک حسی هستند. علم به کلیت یک پدیده پس از علم به تک نمونه ها یا جزئیات آن محقق می شود. نمی توان بدون تصور چند انسان تصوری از انسان بطور کلی داشت؛ وگرنه کلیت انسان هم به افراد انسانی و هم به نفرات گونه های جانوری و گیاهی، و یا به سنگها و درختها و... قابل تطبیق بود، و یا اساسا به هیچ چیز قابل تطبیق نبود! اما رابطه و نسبت میان کلی (در اینجا نوع انسان) و جزئی (افراد انسانی) در ذهن انسان ثابت و تغییر نیافتنی است. تصور کلی پس از تصورات متعدد جزئی صورت می گیرد و ممکن نیست بالفطره و بگونه ای فرا تجربی برای عقل حاصل شود. آزمایشهای گوناگون نشان داده اند که موجودی که فاقد حس معینی است، یعنی از ادراک محسوسات معینی محروم است، توان درک عقلی و تصور کلی آن محسوسات را هم ندارد: کسی که نابینا بدنیا می آید تصور کلی از رنگها ندارد؛ آنکه ناشنوا بدنیا آمده است تصور نغمه پرندگان و تشخیص آنها از اصوات دیگر برایش ممکن نیست؛ فردی که حس بویایی نداشته باشد درکی از بوی بد و بوی خوش ندارد؛ و ... خداوند در عقل انسان اصول پیش ساخته ای مستقر نکرده است. اصول عقلی، در روند تاریخی شناخت جهان پدیدار می شوند و در همین روند نیز معنا و دامنه کاربرد آنها تغییر می کنند. اصل "عدم قطعیت" **هایزنبرگ**، که انقلابی بزرگ در فیزیک و فلسفه و معرفت شناسی بود، می گوید: نمی توان سرعت و موقعیت الکترون را همزمان اندازه گرفت. "عدم قطعیت" اصول عقلی چون علیت و عدم تناقض را، که عقل گرایان فرا تجربی و ذاتی عقل می دانند، در فیزیک ذرات به چالش کشید: الکترونها می توانند ناپدید شوند؛ از جای دیگر سر در آورند؛ و همزمان چند مکان داشته باشند! تاکنون بسیاری از "مطلق

ها" (احکام ذهنی ثابت انگاشته شده) در منطق و فلسفه و ریاضی در پی پیشرفتهای علمی سقوط کرده اند؛ پس عقل تقدم ذاتی بر علم ندارد. **باشلار** می گوید: آئین سنتی عقل مطلق و تغییرناپذیر فقط نوعی فلسفه است؛ آنهم فلسفه ای متروک (فولکیه، دیالکتیک، ص ۱۳۴).

آمپیریسیسم (تجربه گرایی) و پوزیتیویسم (حس گرایی)

اگر عقل گرایان مستقل از تجربه به اصول و مبادی عقلی ماقبل تجربی بعنوان مقیاس یا آلت سنجش قائل هستند، تجربه گرایان تجربه حسی را تنها منبع شناخت و مقیاس صحت و سقم افکار می دانند؛ حس گرایی (پوزیتیویسم[31]) نیز فاز افراطی تجربه گرایی (آمپیریسیسم) است. نقش مثبت مکتب تجربه گرایی اروپای معاصر، که با فلسفه انگلیسی و نام فرانسیس بیکن همراه است[32]، در این بود که راه خود را از خودبینی عقل گرایان جدا ساخت و راه را برای تکامل فلسفه ای که با شناخت علمی جهان هماهنگ باشد باز کرد. کاربست روش تجربی در علوم انسانی، بویژه در پیوند با دیالکتیک، بسیار مثبت و سازنده است؛ علوم نام برده و بویژه تاریخ بشدت با عقاید و عواطف و خصلتهای بشری آمیخته است که زدودن آنها جز با تکیه بر تجربه پویای امر واقع ممکن نیست. اما هنگامیکه جزئی نگری جایگزین کل نگری گشت، تجربه حسی نیز تعقل را در امر شناخت به کناری نهاد و مکتب یک بعدی دیگری در معرفت شناسی پدیدار شد. تجربه گرایان، روش تجربی را تنها راهنمای شناسایی می دانند و خود را بی نیاز از فلسفه و اصول راهنمای عقل می بینند. حس گرایان از مرحله حسی – تجربی شناخت هرگز فراتر نمی روند و تعقل را عامل آلودگی به ذهنیت می دانند. هر پرسشی در باره جهان واقعی بیرونی که بر تجربه حسی استوار نباشد، مردود است؛ پس نه تنها متافیزیک یا مابعدالطبیعه که فلسفه و جهان بینی علمی هم جایی در این مکتب ندارند.

رواقیون در یونان باستان از نخستین کسانی بودند که حواس را تنها منبع معرفت می دانستند. با این وجود، **جان لاک** انگلیسی (سده هفدهم م.) را از پیشگامان مکتب پوزیتیویسم می دانند. وی در برابر عقل گرایی اسپینوزا و دکارت ایستاد و همچون ارسطو محسوسات را بنیاد معقولات شمرد. لاک نه تنها بدیهیات عقلی، که اصول و ارزشهای عام اخلاقی را نیز که در روند شناخت تجربی – تعقلی جوامع انسانی بدست آمده اند، منکر شد: تجربه حسی تنها منشأ معرفت بشری است. ولی چنانکه خواهیم دید، حس گرایان با آنکه حواس را تنها منبع معرفت می دانند برای محسوسات ارزش معرفتی قائل نیستند و

---

[31] این مکتب را گاه به حس گرایی، و گاه به عناوین دیگری چون اثباتی گری، فلسفه تحققی و یا مکتب تحصلی هم ترجمه کرده اند.

[32] اگر مکتب عقل گرایی بنام "مکتب آلمانی" معروف گشته است، مکتب تجربه گرایی و حس گرایی نیز به "مکتب انگلیسی" شهرت یافته است.

عملا عقیده دکارت عقل گرا را در نفی ارزش محسوسات پذیرفته اند! باری، "عقل" نزد حس گرایان معنا و کارکردی ندارد. جان لاک در کتاب "فهم انسانی"، "در باب عقل" می گوید:

"خداوند در حق بندگانش آنقدر بخیل نبوده است که آنها را تنها بصورت موجودات دو پا بیافریند و عقل بخشیدن به آنها را بر عهده ارسطو بگذارد"!

جان لاک استدلال و استنتاج را از حوزه کاربردی عقل بیرون می کند؛ اما آنچه را که "کارکرد عقل" می داند، عقل را بسی سبک و بی معنا ساخته است؛ وی کار عقل را تحقیق در آنچه به یقین می دانیم (!؟) و آنچه در عمل عاقلانه است (؟!) می داند (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۴۶۱)[33]. با تحقیر عقل و کارکرد آن، برای این مکتب نه معماهای اساسی مطرح می شود و نه مسائل تاریک و مبهم؛ برای آنها همه چیز روشن است!

لاک برخی از محسوسات (خواص ذاتی اجسام مانند شکل، جرم، بعد و حرکت) را 'حقیقی'، و برخی (خواص ثانویه چون رنگ، بو و مزه) را 'ذهنی' شمرد؛ آنها که ذهنی هستند، تنها در حواس انسان وجود دارند. می توان پرسید که <u>اگر حواس تنها منشأ شناختهای ما از جهان است، از کجا و با چه منبعی دانسته ایم که برخی از محسوسات 'حقیقی' و برخی از آنها نیز ساخته 'ذهن' انسانند؟</u> این تناقض، **جرج برکلی** و **دیوید هیوم** (سده ۱۸ م.) را واداشت تا جمیع محسوسات را ذهنی و جمیع دانسته ها را خاصیت حواس بدانند. جورج برکلی از برجستگان مکتب اصالت ذهن (Subjectivism)، با انتقاد سرسختانه از تجربه گرایی جان لاک آغاز کرد و با نفی آن به اثبات نظریه معرفت شناختی خود پرداخت. وی آمیزه ای از دو مکتب یکجانبه نگر حس گرایی در معرفت شناسی و انگار گرایی (ایده آلیسم) در فلسفه است! برکلی از آنجا که واقعی بودن هر چیز را به ادراک شدن آن منوط می کند، پوزیتیویست است؛ و چون بیرون از ذهن انسان به واقعیتی معتقد نیست، ایده آلیست می باشد. در باور او هر چیز تنها در فکر انسان وجود دارد؛ و انسان از این جهت حق گفتگو در باره جهان واقع را نیز پیدا می کند که این جهان در فکر خداوند موجود است. وی خدا را بر پایه "اصل علیت"، چنین اثبات می کند: در ضمیر ما برخی تأثرات هست که به اراده و میل ما مربوط نیست؛ پس باید علت آن بیرون از ما باشد. اما علیت نیز نزد برکلی اصلی ذهنی است و سخن در باره نظم علیتی که حاکم بر جهان واقعی باشد باطل است! نزد برکلی تنها دو چیز وجود دارند و واقعی اند: فکر انسان و فکر خدا. پس از او، دیوید هیوم کوشید نظریه های معرفت شناختی لاک و نیز برکلی را از تناقض پاک گرداند؛ ولی

---

[33] راسل هم که خود پوزیتیویست است و حتی اشتباهات نظری لاک را نیز در عمل سودمند دانسته است (؟!)، معنای عقل نزد جان لاک را نمی فهمد. مسلما یقینیات نیازی به تحقیق ندارند؛ عملی را هم نمی توان پیش از بررسی عقلی، عاقلانه دانست. تناقضات نظری بانیان مکتب تجربه گرایی سبب گشت عقل گرایی بار دیگر با هگل به دنیای فلسفه و منطق باز گردد. هگل تجربه گرایی و حس گرایی را رد کرد و تجربه را مرحله ابتدایی شناخت شمرد و نه تنها منبع آن.

آمپریسیسم و پوزیتیویسم را بمیزان بسیار بیشتری به لاادری گری و شکاکیت آمیخت و سخت به انحطاط کشاند! تا آنجا که خشم **برتراند راسل** پوزیتیویست را از این بابت برانگیخت:

"هیوم به معنی خاصی ما را به بن بست می کشاند ... از هنگامیکه هیوم آثار خود را نوشت تاکنون ردیه نوشتن بر عقاید وی سرگرمی خاص مابعد الطبیعیان بوده است. من شخصا هیچکدام از ردیه های آنان را قانع کننده نمی دانم؛ اما نمی توانم از این امید چشم بپوشم که می توان دستگاهی کشف کرد که کمتر از دستگاه هیوم آلوده به شک باشد" (تاریخ فلسفه غرب، ص ۴۹۸)؛ راسل وی را ویرانگر مکتب تجربه گرایی می داند (همانجا، ص ۵۰۷). باری، هیوم روابط عقلی را به دو دسته تقسیم کرد: نخست روابط مبتنی بر شباهت و مغایرت، و نیز کیفیت و کمیت، که ذهن ساخته اند و معرفت بر آنها **یقینی** می باشد؛ دوم روابط هویتی، زمانی، مکانی و علیتی که بدون تغییر در ذهن می توانند تغییر کنند و معرفت بر آنها **محتمل** است. هیوم میان علت و معلول رابطه ضروری و منطقی نمی بیند و شناخت یک رابطه علیتی را صرفا بیاری تجربه، و نه اندیشه و خرد، ممکن می داند. از سوی دیگر، وی استقراء را نیز که پایه علم است رد می کند و آنرا فاقد پشتوانه عقلی می داند؛ زیرا فرض نظم و یکنواختی طبیعت قابل اثبات نیست (سمیر اوکاشا، فلسفه علم، ص ۳۲ – ۳۱). برای پوزیتیویست، دلیلی بر تداوم نظمی که تاکنون در طبیعت وجود داشته است، نیست؛ پیشرفت تاکنونی علم بر پایه روش استقراء تجربی هم دلیلی بر درستی این روش استدلال نیست! پس نه عقل و نه تجربه در پدیده شناسی و کشف قانون کارآیی دارد! ضرورت تنها در ذهن انسان، که عادت به برقراری توالی میان پدیده ها و امور دارد[34]، موجود است و نه در واقعیت؛ هیچ رابطه ضروری قابل کشفی میان امور واقعی در کار نیست! از این دیدگاه، قوانین و نظریه ها تنها عادات روان شناختی انسانند؛ عاداتی که در نتیجه تکرار مشاهدات بدست آمده اند! در مکتب هیوم، خواص یک جسم نیز تنها در حواس فرد حس کننده وجود دارد؛ تجربه حسی دیگران قابل اعتماد نیست! پوزیتیویسم شکاکانه هیوم زمینه نقد اساسی این مکتب را فراهم کرد و عقل گرایی با کانت و بویژه هگل به حوزه شناخت و فلسفه بازگشت.

برخی از فلاسفه و روانشناسان غربی، اصول عقلی را ساخته ذهن برای برآوردن نیازهای زندگی فردی و اجتماعی می دانند؛ با تغییر نیازها ممکن است تغییر کنند؛ آنها ارزش ویژه ای برای این اصول قائل نیستند. <u>این دیدگاه، تفاوت کیفی میان 'دانش حقیقی' و 'دانش مجازی' را درک نکرده است.</u>

آگوست کنت فرانسوی، بانی رسمی مکتب پوزیتیویسم، در سده ۱۹ م. "پایان عصر فلسفه" و "آغاز دوران علم" را اعلام کرد! بگفته وی، تاریخ اندیشه بشر سه مرحله اساسی "افسانه ای – تخیلی"،

---

[34] بدین ترتیب، هیوم که علیت را از جهان واقعی بیرونی بر می دارد، بر ذهن و روان انسان اعمال می کند!

"عقلی – فلسفی" و "حسی – علمی" را پیموده است. علم گرایی بارز آگوست کنت و پوزیتیویستها، پیشرفت علم و پژوهش علمی را هم مسدود نمود؛ زیرا میان تجربه و تعقل، و علم و فلسفه، رابطه ای ضروری و متقابل موجود است و پوزیتیویسم که از نگاه فلسفی به جهان و تعقل منطقی پرهیز می کند، در علم نیز هرگز به مرحله ساخت نظریه نمی رسد... مارکسیستها در برابر این مکتب از ضرورت فلسفه گفتند؛ ولی برداشت آنها از فلسفه چنان محدود بود که تنها فلسفه ویژه خود را در بر می گرفت، زیرا **"فلسفه مارکسیستی یک جهان بینی است که تأیید خود را نه در "علم علوم" بلکه در علوم واقعی می یابد"** (انگلس، آنتی دورینگ، ص ۱۳۸). **انگلس** (سده ۱۹ م.) از "علم علوم" یا "فلسفه کهن" تنها منطق صوری و دیالکتیک آنرا برگزید؛ انواع "جهان سازی" های فلسفه را "مردود" شمرد و هم پیوستگی مشاهدات طبیعی و ساخت تصویر جهانی را ناممکن دانست. وی سپس در تناقضی آشکار از فلسفه بعنوان بیان روابط معین انسان و جهان و "برنامه رفتار اجتماعی" دفاع کرد تا فلسفه مارکسیستی را اثبات کند (احسان طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم، ص ۲۰۲). شایان ذکر است که تجربه گرایی، در امر مبارزه سیاسی و اجتماعی، سر از عمل گرایی و خوار کردن **ایدئولوژی** و هر گونه کار نظری در آورد.

مکتب حس گرایی کار علم را برقراری روابط دقیق میان مشاهده های محیطی، که بصورت قوانین در می آید، می داند. پوزیتیویست وظیفه دانشمند را نه تعقل منطقی و منظم بر روی داده های تجربی و "کشف قانون"، بلکه "توجیه قانون" بر مبنای امور عینی می شناسد؛ "کشف قانون" تنها یک فرایند روانشناختی است! در این مکتب، تفاوت نجوم **بطلمیوس** و **کپرنیک** تنها در فرمولبندی مشاهدات است. بنابراین، کار کپرنیک نه کشف که تنها اختراعی بوده است! اصول و روشهای عقلی زاده ذهن دانشمند هستند و اینکه وی چگونه فرضیه و نظریه می سازد، مهم نیست؛ مهم توجیه آنست! از سوی دیگر، هر پدیده چیزی جز مجموعه ادراکات حسی در باره آن نیست؛ اگر این ادراکات قطع شود چیزی از آن پدیده بر جای نمی ماند! پیروان حس گرایی، اگر بخواهند به مکتب خود در عمل وفادار بمانند، در همان نخستین مرحله تجربی شناخت توقف می کنند و هرگز به فاز فرضیه سازی هم نخواهند رسید. آنها سرانجام همچون پیروان مثالی گری و اصالت ذهن (ایده آلیستها و سوبژکتیویستها) جهان واقعی بیرونی را نفی می کنند؛ نتیجه ای که از ترس آن خرد ورزی و تحقیق فلسفی را تعطیل کرده بودند. پوزیتیویستها نخست جهان شکوهمند هستی را به آنچه حواس انسان درک می کند منحصر ساختند، و تا آنجا پیش رفتند که تصویر سازی ذهن انسانی را هم نفی کردند؛ سپس گامی فراتر نهاده و واقعیت محسوس را هم بیرون از دنیای کوچک حواس منکر شدند. بدین ترتیب، خوابی هم که انسان می بیند نمی تواند آنرا در بیداری غیر واقعی بنامد؛ زیرا در بیداری نیز واقعیتی بیرون از حواس فردی وجود

ندارد! اصول عقلی – فلسفی چون نظم، ضرورت و هم پیوستگی نیز از نظر آنها ساخته ذهن انسانند و بر هیچ بخشی از جهان واقعی حاکمیت ندارند؛ این اصول، که ذهن انسان آنها را بدلایل کاربردی اختراع کرده است، تنها می توانند مدرکات حسی را در خود جای دهند ولی نمی توانند بگویند پس از آن چه حادثه ای رخ خواهد داد.

در مکتب پوزیتیویسم، شناخت روندی است جبری؛ مغز انسان در آغاز تولد همچون صفحه سفیدی است که معلومات حسی خود بخود بر آن نقش می شود، و فعالیت ذهن (اندیشه و خرد) در این نقشبندی بی اثر هستند. تجربه نیز همان ادراکات حسی فردی است که بگفته **ارنست ماخ** (سده ۲۰ – ۱۹ م.) یگانه جهان واقعی می باشد. هنگامیکه ادراکات حسی تنها حقیقت جهان شمرده شود، خطای حواس نیز بی معنا می شود؛ زیرا این فکر ماست که نتیجه غلط از ادراکات حسی می گیرد و ما را فریب می دهد نه خود آنها:

"اگر چوبدست مستقیمی را بطور مایل در آب فرو بریم و ببینیم که در نقطه تلاقی با سطح آب شکسته شده است، این شکستگی خطایی حسی که از انکسار نور ناشی شده باشد نیست، بلکه به اعتبار ادراک بصری، حقیقتا پدید آمده است"؟! (ماکس پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۱۳۰)؛ همانگونه که نظریه کپرنیک بر نظریه بطلمیوس برتری ندارد، تبیین درست این ادراک نیز هیچ برتری نسبت به گزارش شکستگی چوبدستی ندارد! دستگاه معرفت شناختی ماخ نیز همچون هیوم و دیگر پوزیتیویستها به ویژگی اساسی پژوهش علمی که تنظیم یک دستگاه جهان شناسی پایدار و مستقل از طرز فکر و شخصیت پژوهشگر است بی توجه است (همانجا، ص ۸۲ – ۸۱). این مکتب میان 'احساس خود' و 'احساس دیگران' فرق می نهد: **"تنها آنچه ما خود احساس می کنیم حقیقی است، و آنچه را که انسانهای دیگر احساس می کنند جز بطور غیر مستقیم استنباط نمی کنیم"** (همانجا، ص ۱۳۳). مسلما هیچ دانش و شناختی بر شالوده ای چنین باریک (تجارب شخصی) بنا نمی گردد. آزمون علمی یک دانشمند برای دانشمندان سراسر جهان ارزشمند است. <u>ریشه خصلتی حس گرایی نیز، همچون عقل گرایی، من مداری و خود بینی است:</u> **"شخص خودنگر وجود خود را مرکز آفرینش قرار می دهد و هیچ نوع معرفتی را جز آنچه مستقیما از دریچه حواس بوی می رسد واقعی و کامل و تمام نمی داند"** (ماکس پلانک، علم به کجا می رود، ص ۱۸۲). اگر انسان پایبند نتایج منطقی این مکتب باشد، هنگامیکه بخواب می رود دیگر جهانی وجود ندارد، و چون بیدار می شود همه چیز برای او جدید است؛ <u>این نتایج منطقی با عقل سلیم در تضاد است و پیروان حس گرایی ناگزیر گاه در عمل آنرا زیر پا می نهند</u>. منیت پوزیتیویستی در فلسفه سوفسطایی نامدار یونان باستان، **پروتاگورس** (سده پنجم ق. م.)، ریشه دارد. بگفته پروتاگورس، احساسها متفاوت و متغیرند؛

هر احساسی تنها در همان لحظه درست است، و هر کس نیز احساس خاص خود را دارد؛ پس انسان تنها مقیاس حقیقت است! تثبیت یک نظر نیز تنها به "فن بلاغت" صاحب نظر مربوط می شود!

در نقد مکتب اصالت حس، پیش از هر چیز خود بینی ذاتی آن به چشم می آید: انسانهای بدوی در برخورد با نیروها و پدیده های طبیعی آنها را به دو دسته "دوست" و "دشمن" تقسیم می کردند؛ تا این نگرش وجود داشت، ممکن نبود انسان گامی بسوی معرفت علمی بردارد[35]. هنگامیکه منفعت شخصی از دایره تفکر بیرون رفت، نخستین گام برای پیشرفت معرفت برداشته شد (همانجا، ص ۱۹۴). سخن پروتاگوراس که "انسان میزان و مقیاس همه چیز است"، سدی بر پیشرفت دانش و بهبود عمل اجتماعی انسان بود. در گام بعدی، این فکر که زمین (سیاره ای که انسان بر آن زندگی می کند) مرکز جهان است، از دایره تفکر بیرون رفت. از این هنگام بود که جهان خارجی پرده از رازهای شگفت انگیز خود برداشت. پلانک تأکید می کند که اگر انسان از اندیشه خود مرکز بینی دست نکشیده بود هرگز به چنان پیشرفتهایی در علم دست نمی یافت (همانجا)[36].

در برابر راسیونالیستها که از "خرد ناب" و ما قبل تجربی دم می زدند، پوزیتیویستها به "تجربه ناب" روی آوردند و احکام عقلی را به نیازهای روانی انسان نسبت دادند! بی تردید، سرچشمه و منبع هر گونه معرفتی تجربه است؛ اما تجربه ناب وجود ندارد. انسان بدون اصول و مبانی نظری، و بدون روش و هدف، اراده به تجربه امر واقع نمی کند.

مکتب حس گرایی ناچار است هر علمی مستقل از شخص پژوهنده را انکار کند و نگاهی غیر تاریخی و غیر اجتماعی به علم داشته باشد. اما علم باید به حکم عقل بسوی حقیقت جهان واقعی بیرونی گام بردارد و باور کند که ادراکات حسی ما جهان واقعی نیستند و تنها از آن خبر می دهند. مکتب حس گرایی عظمت و شکوه جهان واقعی بیرونی را در تجربه حسی ابتدایی و دنیای کوچک حواس افراد به حقارت می کشد.

---

[35] در بسیاری از تمدنهای باستانی که انسان خود را مدار و محور خلقت می دانست، هر پدیده و جنبنده ای را که بزیان منافع خویش می دید آفریده "ارواح پلید" و "خدایان شر" چون "اهریمن" می پنداشت (ریشه خصلتی **ثنویت** در همین "من مداری" است). **جهان بینی توحیدی** اندیشه انسان را از "من مداری" و پیامدهای معرفت شناختی آن آزاد ساخت و راه پیشرفت دانش هموار گردید.

[36] اگر خود مرکز بینی تبیین دینی شود، و ثنویت اصل راهنمای اندیشه گردد، اندیشه به رکود و ناتوانی دچار می شود و عمل نیز به ویرانی و خشونت می گراید؛ در ثنویت، دانش و فرهنگ و تمدن رشد نمی کند.

نقد راسیونالیسم و پوزیتیویسم

باید دانست که هیچیک از دو منبع حس و عقل به تنهایی عامل شناسایی و ملاک صحت و سقم شناختها نیستند؛ در روند شناخت، عمل و تجربه از آغاز تا پایان با اندیشه و عقل و منطق همراه است؛ هر یک به دیگری نیازمند است و از هم جدا نمی شوند. نقش اصول و احکام عقلی در هدایت تجربه از یکسو، و پیدایش و پالایش آنها در روند تجربه پویای امر واقع از سوی دیگر، نشان از مناسبات متقابل 'عقل' و 'تجربه' در گسترش شناختها و پیشرفت دانش بشر دارد. اگر بپذیریم که حقیقت اشیاء در تعامل پیچیده و متقابل تجربه حسی و تعقل منطقی شناخته می گردد، پس تنها معیار صحت و سقم نهایی احکام و قضایا نیز نمی تواند "تجربه ناب" و یا "خرد ناب" باشد. فهم پیوند جدایی ناپذیر عقل و تجربه نیز نظیر دیگر قوانین عام حاکم بر جهان، در روند اجتماعی – تاریخی پیشرفت دانش و با مشاهده ناتوانی مکاتب معرفت شناختی یکجانبه نگر (راسیونالیسم و پوزیتیویسم) بدست آمده است و نه با کار صرفا ذهنی و یا در پی یک تجربه معین فردی. اگر سنجش احکام نظری تنها نیازمند وساطت "تجربه ناب" باشد، ذهن به **شکاکیت** می افتد؛ زیرا اگر تجربه انسانی محدود به زمان و مکان است، این محدودیت برای "تجربه ناب" (بفرض وجود!) مطلق خواهد بود. از سوی دیگر، برخلاف آنچه مکتب عقل گرایی می گوید، جداسازی اصول راهنمای عقل از روشهای تجربی بکار گرفته شده مستقیم (حسی) و غیر مستقیم (اندازه گیری با ابزارهای فنی) ناممکن است. اندازه گیریهای تجربی پایه اولیه کاخ دانش است؛ ولی تجربه حسی مستقیم و اندازه گیریها برخلاف آنچه مکتب حس گرایی می گوید، باید بر وفق چشم اندازی از پیش تعیین شده مرتب و منظم شوند که پرس و جو از جهان پیرامون را در بر داشته باشد. **"پژوهش تجربی و پژوهش نظری همواره وابستگی نزدیکی با یکدیگر دارند، و یکی بدون دیگری نمی تواند پیشرفت کند"** (ماکس پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۱۴۸). نباید فراموش کرد که کوششهای پراکنده و ظاهرا بیهوده برای تبدیل فلزات کم ارزش به طلا بود که علم شیمی را پایه گذاری کرد؛ نیز کوششهای بظاهر بیهوده جهت اندازه گیری حرکت مطلق زمین (تغییر مکان زمین نسبت به اتر) مبدأ نظریه **نسبیت انشتاین** گشت (همانجا).

پیوند تجربه و تعقل در شناخت انسان و جامعه، که روندی آشکارا اجتماعی است، عمیقتر است؛ اگر درک اجتماعی بودن شناخت طبیعت مشکل است، در اجتماعی بودن روند شناخت انسان و اجتماع کمتر تردید وجود دارد. اگر کسی در میدان عمل و تجربه اجتماعی حضور نیابد ارزش تجارب دیگران را نمی فهمد. در اینجاست که با نفی ایندو مکتب معرفت شناختی یکجانبه نگر، دستاوردهای تجربه شخصی و تجربه دیگران در هم می آمیزد و در خرد فردی و جمعی تبیین می گردد؛ حقیقت دریافت

می گردد و عمل انسانی راهگشای حل مسائل و معضلات اجتماعی می شود. حتی فلسفه و دیدگاههای **وحیانی** نیز بدون تعقل و شرکت همزمان در تجربه اجتماعی قابل درک عمیق نخواهند بود[37].

عمل گرایی و پراگماتیسم (مصلحت گرایی)

در پیوند بنیادی با پوزیتیویسم، مکتبی در زمینه شناخت جامعه و وجوه گوناگون آن پدیدار گردید که صحت و سقم نظریه های سیاسی و اجتماعی را به فایده عملی آنها می سنجید. **مکتب اصالت عمل** در روند رشد سرمایه داری توسط **ویلیام جمیز** و **جان دیویی** (سده ۲۰ – ۱۹ م.) مدون گشت؛ بی آنکه بتوان آنرا به ایندو نفر و زمانه آنها محدود نمود. پیش از اینها نیز **هابس** (سده ۱۶ م.) معیار عینی برای نیک و بد قائل نبود و آنها را بر مبنای مصلحت شخصی توجیه و تبیین می کرد؛ حقیقتی در نیک و بد نمی دید. دیوید هیوم نیز سودمندی و فایده یک عمل را ملاک اخلاقی آن می دانست. در این مکتب، "نتایج سودمند" ملاک درستی یا نادرستی دیدگاهها، سامانه ها، راهبردها و حتی راهکارها در زمینه سیاست و اقتصاد و فرهنگ است؛ حقیقت نزد پراگماتیستها نسبی است. در نگاه ویلیام جیمز، آنگاه که ضرورت عملی در کار باشد می توان بی هیچ دلیل منطقی به عقیده ای ایمان آورد؛ زیرا هیچ دلیل منطقی بر له یا علیه یک نظریه یا یک دستگاه عقیدتی نمی توان یافت و همه از احتمال صحت یکسان برخوردارند: **"یک اندیشه مادام که اعتقاد بدان برای زندگی ما مفید باشد، صحیح است"!** (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۶۰۷). ویلیام جیمز در باره خدا نیز می گوید: **"فرضیه خدا اگر به وسیعترین معنای کلام بطور رضایت بخش عمل کند، صحیح است"** (همانجا)؛ و برایش اهمیتی ندارد که خدا فی الواقع وجود دارد یا نه؟**!** راسل "جنون ذهنیت" جیمز را چنین ارزیابی کرده است:

"نظریه ویلیام جیمز کوششی است برای ساختن روبنای اعتقاد بر شالوده شک، و مانند همه این قبیل کوششها متکی بر سفسطه و مغلطه است" (همانجا، ص ۶۰۸).

جان دیویی، پیشوای فلسفه امریکایی، که تأثیر عمیقی در آموزش و پرورش، اخلاق و سیاست در جامعه امریکایی داشته است، پراگماتیسم را به ابزارگرایی (Instrumentalism) تعبیر نمود و در نظریه معرفت شناختی خود 'تحقیق' را بجای 'حقیقت' نشاند! وی همچنین رابطه حقیقت و واقعیت را گسست و "توافق همگانی" را حقیقت شمرد و "نتایج رضایت بخش" را معیار نیک و بد! نظریه دیویی حتی به تعبیر راسل، "فلسفه قدرت" و در پیوند با "محیط تجاری" امریکایی است (همانجا، ص ۶۱۴).

---

[37] علت اصلی عدم درک عمیق معانی قرآنی نیز عدم شرکت فعال در تجربه پویای اجتماعی – تاریخی است.

عمل گرایی و پراگماتیسم واکنشی بود در برابر فلسفه قرون وسطی (**اسکولاستیسم** یا اصحاب مدرسه) که ذهنیت گرا بود، هیچ نقشی به تجربه و عمل در شناخت حقیقت نمی داد و به رابطه ای میان حقیقت و زندگی عملی انسانها قائل نبود. از آنجا که مکتب پراگماتیسم در جغرافیای اقتصادی و فرهنگی غرب سرمایه داری پدیدار گردید، همه مکاتب سیاسی – اجتماعی و فلسفی غرب نیز کم و بیش از آن تأثیر پذیرفتند. **مارکس** و **انگلس** هم با آنکه سرمایه داری و علوم اجتماعی آن، و بویژه عمل فایده بخش سرمایه داری، را نقد می کردند و به عمل اجتماعی نگاهی "تاریخی" و "آزادی بخش" داشتند، در انتقاد از مکتب **فویر باخ** عمل را ملاک مطلق حقیقت معرفی کردند. ملاک مطلق عمل دایره نگاه تاریخی – آزادی بخش به عمل اجتماعی را تنگتر کرد و عمل اجتماعی نیز سرانجام در فاز لنینیستی مارکسیسم محدود به عمل حزب مارکسیستی شد[38]. شناخت و سنجش نظریه ها در حوزه اجتماعی نه می تواند تجربه درازمدت اجتماعی را نادیده بگیرد، و نه سمت و سوی عمل اجتماعی را؛ تجربه دراز مدت اجتماعی و ارزش تاریخی آن نیز با عمل کوتاه مدت سیاسی و فایده کوتاه مدت آن تفاوت کیفی عظیمی دارد. پراگماتیستها در خوش بینانه ترین تحلیل گرفتار ساده سازی در حوزه اجتماع هستند که همچون حوزه طبیعت[39] تجربه را تنها ملاک صحت و سقم فرضیه ها می دانند. در حوزه انسانی، تعقل منطقی و پژوهش نظری همراه با تجربه بلند مدت و گسترده اجتماعی (نه عملی با فواید کوتاه مدت) ملاک سنجش و ارزیابی دیدگاههاست. در مکتب پراگماتیسم، اگر دیدگاهی نتواند سودمند افتد، ناحق است؛ در حالیکه در بررسی حقانیت یک دیدگاه در حوزه انسانی – اجتماعی، پژوهش نظری در پیوندی تنگاتنگ و جدایی ناپذیر با کاوش تجربی است. باری، پراگماتیسم نگاهی کوتاه مدت، تنگ و یک بعدی به تجربه اجتماعی دارد. پراگماتیستها در عرصه "سیاست" هم که گام می گذارند، حقیقت را به آسانی قربانی مصلحتی می کنند که تنها منافعی کوتاه مدت برایشان بهمراه داشته باشد[40]. بگفته ویلیام جیمز:

"هر معنی و هر حکمی از احکام ذهنی انسان وقتی شایسته تحقیق و بحث است که نتیجه عملی بر آن مترتب باشد. اگر هیچ تأثیری در اعمال زندگی نداشته باشد گفتگوی آن تضییع وقت و کار لغو است. پس میزان حق و باطل نسبت به هر معنی و هر رأی و قولی تأثیر و نتیجه عملی است که با اعتقاد به آن معنی و آن قول برای انسان مترتب است و اگر خلاف آن باشد کذب و خطاست" (محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا).

[38] مقایسه کنید با عمل گرایی احزاب و سازمانهای چپگرای رادیکال ایرانی با مشی مسلحانه که نه تنها کار فرهنگی و ایدئولوژیک را خوار می کردند، بلکه راهکار نظامی را بعنوان "شکل محوری" عمل انقلابی آزادی بخش یگانه ملاک حقانیت سیاسی و ایدئولوژیکی خود می شمردند.

[39] حتی در حوزه طبیعت نیز بررسی صحت و سقم شناسیها با "تجربه ناب" و بدون کاربرد اندیشه و خرد ممکن نیست.

[40] **اخلاق دوگانه** در سیاست زمامداران غربی و وابستگان آنها زیر تأثیر مکتب پراگماتیسم است.

پراگماتیسم قوانین طبیعت و اجتماع را نادیده گرفته و واقعیت بیرونی را تابع ذهن و تمایلات درونی انسان می سازد؛ این مکتب، **حقیقت** را فدای **مصلحت** می کند! سرمایه داری توسعه طلب غربی برغم ماهیت ماتریالیستی اش، مذهب را نیز جهت فایده عملی اش برای حفظ و بسط سلطه جهانی خویش بخدمت می گیرد؛ حتی ارتجاعی ترین و فاشیستی ترین تعابیر مذهبی نیز اگر فایده عملی هر چند کوتاه مدت داشته باشد، از حقانیت ولو نسبی برخوردارند![41] باری، بگفته علی اکبر ترابی:

"پراگماتیستها تحت تاثیر محیط اجتماعی سودپرست خود عقیده دارند که حقیقت عبارتست از سودمند بودن. بدین ترتیب پراگماتیستها با سرپیچی از قبول دترمینیسم بتدریج از فکر و روش علمی دور می شوند و به اندازه ای با دانش و واقعیت فاصله می گیرند که به مقتضای سودجویی (بجای حقیقت جویی) حتی هر گونه دروغ مصلحت آمیز را و هر گونه اوهام و خرافات را (خرافاتی که ملل و اقوام و بشریت را بطور کلی قرنها از پیشرفت و ترقی باز داشته اند) اگر موافق منافع خود تشخیص دادند از گسترش آنها بعنوان حقایق جانبداری می کنند" (فلسفه علوم، ص ۴۳)[42].

برخورد سرمایه داری زورمدار و توسعه طلب غربی با علوم دوگانه است؛ از علوم طبیعی که به پیشرفتهای فنی و اقتصادی بیانجامد و بر قدرت آنها بیافزاید، و آن "علوم انسانی – اجتماعی" که به نیازهای سلطه جویانه آنها پاسخ دهد استقبال می شود، ولی با آن علوم و پژوهشهای اجتماعی که نافی جاودانگی سلطه غرب و روابط استثماری و مناسبات سرمایه داری است می ستیزد.

اگنوستیسیسم (لاادری گری و شکاکیت)

بگفته شکاکان و لاادریون، کیفیت ادراکات انسان از پدیده های این جهان بستگی صرف به وضع خاص فرد ادراک کننده دارد نه کیفیت پدیده خارجی. با تغییر وضع فرد، ادراک نیز تغییر می کند. نتیجه: حقیقت چیست؟ نمی دانیم! بنابراین، در این مکتب اعتمادی به یافته ها و دانش بشری نیست؛ انقلابهای علمی گواه سست بنیادی دانش بشری است! بی اعتمادی شکاکیون به دستاوردهای علمی از آنروست که آنها انسان را اساسا فاقد ابزار ها و منابع مطمئن برای شناخت حقیقت می دانند؛ حس و عقل هر دو خطا می کنند و روشهای تجربی و منطق نظری برای مصؤنیت از خطا کافی نیست. بنابراین، از ارائه قانون و نظریه قطعی باید خودداری کرد و حتی قوانین ریاضی را باید با احتمال و تردید نگریست! در

---

[41] برای نمونه می توان از به خدمت گرفتن طالبان و القاعده و داعش و ... توسط امپریالیسم غرب در افغانستان و عراق و لیبی و سوریه و... یاد کرد.

[42] پوچ ترین افسانه های قومی – نژادی و ارتجاعی ترین سنن مذهبی نیز بدلایل فواید سیاسی زودگذر آنها مورد استفاده سلطه گران و سلطه جویان قرار می گیرد.

این مکتب، اصول راهنمای شناخت نیز بی اعتبار و یا مشکوک هستند؛ حتی اصل عمومی علیت را که پیشفرض بنیادی علم و فلسفه بود، در بیشتر زمینه ها بدور افکنده شد.

نهضت فکری شکاکیت با **سوفسطائیان** و **پروتاگوراس** در سده پنجم ق.م. در یونان باستان آغاز شد. سخن معروف پروتاگوراس، که فرمول جهانشمول شکاکیت تا امروز می باشد، چنین است: "انسان میزان همه چیز است"؛ این سخن بدین معنی است که هیچ حقیقتی بیرون از ذهن انسان وجود ندارد که در میان اختلافات نظری انسانها داوری کند. نتیجه عملی این شکاکیت، هم ارز دانستن نظریه ها اعم از درست و نا درست است؛ نتیجه اخلاقی آن نیز یکسان دانستن ارزش دانا و نادان می باشد[43]! بر پایه این سخن، نه تنها برای مثال نظریه بطلمیوس و کپرنیک یکسان ارزیابی می شود، بلکه کلا یاوه سرایی ابلهان با سخنان منطقی دانشمندان نیز هم ارز می باشد! همچنین از آنجا که حیوانات نیز ادراک حسی دارند، اگر سخن پروتاگوراس را به همه موجودات دارای حواس تعمیم بدهیم، مرز کیفی انسان و حیوان در شناسایی جهان نیز مخدوش می شود! در این مکتب:

"هیچکس از کس دیگر بیشتر نمی داند... همچنین اگر قضاوت یک شخص همانقدر صحیح باشد که قضاوت شخص دیگر، پس کسانیکه می گویند پروتاگوراس اشتباه می کند دلیلشان به اندازه دلیل پروتاگوراس اعتبار دارد" (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۲۹)؛ **سقراط** (سده پنجم ق. م.) که می کوشید از پذیرش الزامات عملی شکاکیت سر باز بزند، در دفاع نمایشی از سخن پروتاگوراس گفت:

"یک حکم نمی تواند از حکم دیگر "صحیح تر" باشد، اما می تواند از آن "بهتر" باشد؛ بدین معنی که عواقب و نتایج بهتری بر آن مترتب باشد" (همانجا)؛ بدینگونه پایه های اولیه پراگماتیسم بر افراشته شد! باری، **گورگیاس** در تفسیر سخن پروتاگوراس و فرمولبندی شکاکیت گفت: حقیقتی وجود ندارد؛ اگر هم داشت انسان توان شناخت آنرا ندارد؛ اگر هم فردی بتواند آنرا بشناسد نمی تواند آنرا منتقل کند. "اگر" ها بیانگر آنند که گورگیاس به شکاکیت هم شک دارد![44] ارسطو با حقیقت دانستن محسوسات و معقولات اولیه به انتقاد از شکاکیون پرداخت. بدنبال تضعیف مکتب سوفیسم، شکاکان با **پیرهون** (سپاهی اسکندر) و شاگردش **تیمون** وارد دنیای اندیشه شدند...

---

[43] **"آیا آنها که علم دارند با آنان که علم ندارند برابرند؟" (زمر، ۹)**؛ پرسشی است برانگیزاننده که پیام معرفت شناختی آن نفی بنیادی شکاکیت و لاادری گری است.

[44] شاید وفاداری به مبانی معرفت شناختی شکاکیت، گورگیاس را به بیان این اگرها واداشته بود؛ در غیر اینصورت، شک با یقین (یقین به نبود حقیقت و ناتوانی انسان در شناخت حقیقت) در هم می آمیخت و مکتب را دچار تناقض درونی می ساخت. اما از سوی دیگر، بنیان هر مکتبی (حتی شکاکیت) بر جزمیت و یقین است؛ گورگیاس با این سخن، شکاکیت را بعنوان یک مکتب معرفت شناختی – فلسفی از اعتبار ساقط نمود! شاید او نتوانست بفهمد که اگر در مبانی شکاکیت نیز شک شود، یقین (یقین به وجود حقیقت و امکان شناخت آن) جای شک را خواهد گرفت.

در برابر شکاکیون، اهل یقین بر این باورند که با کاربست منطق درست می توان از خطای ذهن جلوگیری کرد. البته علم کل نصیب کسی نخواهد شد زیرا هم حقایق جهان بی پایان است و هم توان حسی و عقلی انسان محدود؛ این محدودیت و ناتوانی کمی است نه آنگونه که شکاکیون آنرا کیفی می دانند و به سفسطه می افتند... در عصر جدید، هنگامیکه کشفیات علمی رو به گسترش نهاد و بطلان بسیاری از نظریه های علمی روشن گشت، شکاکیت باز قوت گرفت و ارزش دانش و شناختهای بشر کاستی پذیرفت؛ کما اینکه ظهور شکاکیت و سفسطه در یونان باستان نیز بدنبال بی اعتبار شدن دانسته های پیشین یونانیان بود. پیامبر مکتب شکاکیت در این عصر، **کانت** است. کانت نیز همچون پیرهون ابزارهای انسانی شناخت جهان (حواس و عقل) را در دریافت حقیقت ناتوان می دید. پیشتر دیدیم که کانت میان دو منبع اصلی شناخت جدایی مطلق نهاده بود؛ وی از یکسو اصول عقلی را همچون عقل گرایان فرا تجربی دانست؛ از سوی دیگر، ذهن انسان را همچون حس گرایان از شناسایی آنچه به تجربه حسی در نمی آید ناتوان دانست. وی که همچون پاندول میان دو مکتب یک بعدی معرفت شناختی (راسیونالیسم و پوزیتیویسم) در نوسان بود، سرانجام با ناتوان شمردن کیفی منابع شناخت انسان (حواس و عقل)، ارزش کل دانش بشری را تحقیر کرد! نخستین پارادوکس شکاکیت و لاادری گری در اینجاست که اگر مبانی آن با یقین همراه باشد، شک و یقین در هم می آمیزد و مکتب دچار تناقض درونی می شود؛ اگر با یقین همراه نباشد (اگرهای گورگیاس)، پایه مکتب سست می شود، زیرا یقین جایگزین شک می گردد. پارادوکس دوم آنستکه شکاک ناگزیر می شود برای اثبات دیدگاه خود و نفی دیگران از همان منابعی (عقل و دانش و تجربه) استفاده کند که به توانمندی آنها در کشف حقیقت شک داشته است! باری، بگفته **پاسکال**، شکاک واقعی وجود ندارد (فلیسین شاله، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ص ۲۲۹).

فلسفه انتقادی کانت به نقد و ارزیابی دستاوردهای علم و فلسفه پرداخت. وی بر پایه دستگاه معرفت شناختی اش (جداسازی تجربه و تعقل در روند شناخت)، ارزش دانش و شناخت را در سه زمینه فلسفه متافیزیک، ریاضیات و علوم طبیعی اینگونه برآورد کرد:

۱) کانت آنچه را که در زمینه متافیزیک گفته شده است بیرون از قلمرو شناخت دانست؛ زیرا مسائل فلسفه متافیزیک از قلمرو حس و تجربه و آزمایش بیرون است. بگفته او، دانش متافیزیک در خلأ پیش می رود و لذا قضایایش جدلی اند. ایده هایی که نه قابل اثبات و نه قابل نفی باشند، در ستیزی بی پایان و نا فرجام بسر خواهند برد. جداسازی تجربه و تعقل در دستگاه معرفت شناختی کانت، به سردرگمی وی در معرفی متافیزیک، نادیده گرفتن پیوندهای علم و فلسفه، و جداسازی مطلق فیزیک و متافیزیک (طبیعت و ماورای طبیعت) انجامید.

۲) کانت ریاضیات را یقینی می دانست زیرا مقوله های آن آفریده عقل و آزاد از تجربه (ماقبل تجربه و برهانی)[45] اند. در طبقه بندی وی از علوم، ریاضیات نیز همچون متافیزیک آزاد از تجربه و بیرون از حوزه شناخت است؛ اما برخلاف متافیزیک از هر گونه جدلی برکنار است. کانت شناخت را اساسا حسی می داند که اندیشه ای که بگمان او از تجربه حسی آزاد است (متافیزیک و ریاضیات) را از تیره شناخت ارزیابی نمی کند. پرسشی که در اینجا مطرح می شود آنستکه که چگونه ریاضیات از جدلهای متافیزیکی برکنار مانده است در حالیکه همچون متافیزیک از "خرد ناب" سرچشمه گرفته و از هر تجربه ای آزاد است؟

۳) کانت علوم طبیعی را به تجربی و نظری تقسیم کرد: علوم تجربی بر پایه حواس استوار گشته اند و علوم طبیعی ناب یا نظری بر مفاهیم غیر تجربی چون ثابت بودن مقدار ماده جهان و برابر بودن کنش و واکنش در انتقال حرکت. مفاهیم نظری فیزیک نیز همچون ریاضیات از تجربه آزادند. در طبیعت، ذهن انسان تنها توان درک پدیده ها یا نمودها (محسوسات)[46] را که به حس در می آیند دارد و نه بود ها یا ذات ها (معقولات)[47] را؛ در باره پدیده ها هم نمی توان مطمئن بود که آیا آنچه درک شده همانست که در بیرون از ذهن است. انسان نمی تواند چیزی از امور جهان را بیرون از ظرف زمان و مکان درک کند؛ در حالیکه زمان و مکان در دیدگاه کانت وجود ندارند و زاییده ذهن هستند: ایندو کیفیت را ذهن انسان همچون معقولات دیگر چون اصل علیت و رابطه علیتی[48] آفریده تا به تأثیرات پراکنده محیط نظم و ترتیب دهد و بصورت قانون علمی در آورد. پس قوانین علمی فرآورده ذهن است؛ در جهان بیرون از ذهن ممکن است قوانین دیگری حاکم باشند. بگفته کانت، ذهن انسان واقعیت های بیرونی را منعکس نمی سازد؛ بلکه پدیده های بیرونی را بر ادراک خود منطبق می کند. پس اگر شناخت علمی روندی اساسا ذهنی است، هرگز نمی توانیم بدانیم که آیا ادراک ما از پدیده ها مطابق با حقیقت آنهاست و اینکه آیا ادراک نادرست ما روزی حقیقی خواهد شد. بنابراین، کانت که می کوشید از جزمیت متافیزیک بگریزد، بدام شکاکیت افتاد و فرض پروتاگوراس که "انسان میزان همه چیز است" را جان بخشید[49].
کانت می گوید: **"انسانها جهان را با یک عینک مخصوص می بینند"؛**

[45] A priori

[46] Phenomenon

[47] Noumenon

[48] در این باره **شوپنهاور** بر کانت خرده می گیرد که اگر علیت ساخته ذهن است چرا او حکم می کند که **بود** هایی هستند که علت **نمود** ها می باشند. با ذهنی دانستن علیت، نمی توان جهان بیرونی را علت آگاهیها و شناختهای انسان دانست.

[49] چنانکه خواهیم دید **نسبی گرایی** پیروان **ماتریالیسم دیالکتیک** را نیز به شکاکیت و نفی جهان بیرونی کشاند.

پیش چشمت داشتی شیشه کبود زین سبب عالم کبودت می نمود (مولوی)

فلاسفه واقع گرا نیز از محدودیت تواناییهای انسان در درک حقایق جهان سخن گفته اند؛ ولی کانت از ناتوانی **کیفی** انسان می گوید؛ تفاوتی که بسیاری از شارحان معرفت شناسی کانت (محمد علی فروغی و...) فهم نکرده اند. جداسازی اسکولاستیکی ابزارها و منابع شناخت در دستگاه معرفت شناسی کانت، به مرزبندی مطلق میان معارف بشری انجامید ("مکتب تفکیک")؛ حال آنکه مرزهای جدایی معارف بشری گذر ناپذیر نیست و رشته هایی نیز در عین جدایی و استقلال آنها را به یکدیگر پیوند می دهد.

همانگونه که پیدایی پوزیتیویسم بمثابه یک مکتب معرفت شناختی، نتیجه تعقل است، و این تعقل ساختمان پوزیتیویسم را که نافی تعقل است ویران می کند، کانت نیز با این پرسش روبروست که اگر عقل توان دریافت حقیقت را ندارد، وی چگونه به این "حقیقت" معرفت شناختی رسیده که تجربه و تعقل جداگانه کار می کنند؟ چگونه به وظایف جداگانه هر یک دست یافته است؟

در باره "خطای حواس" که پایه استدلال شکاکیون و منکران جهان واقعی بیرونی[50] است، باید گفت: حواس در نمایاندن **کیفیت** و **ماهیت** پدیده خطا پذیر هستند، نه در نمایاندن **وجود** خارجی پدیده؛ بزبان رایج فلسفی خطا نه در "جوهر" که در "عرض" است (حقیقی نیست). وانگهی! آیا جز آنستکه انسان با تداوم و گسترش تجربه حسی و با استفاده از همین ابزارهای حسی خطاپذیر خود به "خطای حواس" پی برده است؟ شکاکیون **اختلاف** انسانها در شناسایی ماهیت پدیده ها را دلیل ناتوانی تجربه حسی در شناخت می گیرند؛ زیرا خطای حواس در میان انسانهای بی نقص نیز یکسان است. البته تجربه حسی در پیوند با تعقل است که به شناخت ماهیت پدیده ها توانا می شود. همچنین باید دانست که واقعیت بیرونی معمولا پیچیده تر از اذهان انسانهاست، و میزان سادگی نسبی اذهان نیز در یک ظرف خاص زمانی – مکانی یکسان نیست؛ انعکاس واقعیت با همه پیچیدگیها و ابعادش در اذهان انسانها، یک روند پر فراز و نشیب تاریخی است. افزون بر پیچیدگی، واقعیت پیوسته در تغییر و تحول است؛ هنگامیکه واقعیت در اذهان به تمامی بازتاب یافت و 'حقیقت' بدون اختلاف کشف و بیان گردید، با تغییر و تحول احتمالی در واقعیت، انسان نیازمند دستیابی به حقیقتی دیگر می شود. **پیچیدگی نسبی** واقعیت (نسبت به ذهن انسان) و **تغییرپذیری** آن از یکسو، و دخالت عنصر عاطفی – تخیلی ذهن انسان از سوی دیگر، روند تکامل دانش را بویژه در زمینه اجتماعی **چالشی** و **پایان ناپذیر** ساخته است. ویژگیهای یاد شده در واقعیت بیرونی و اذهان انسانی، **شک علمی** در دریافتها را ایجاب می کند؛ این شک انگیزه جستجوها و پژوهشهای تجربی و نظری مداوم و گسترده می شود که به تکامل دانش می انجامد. ولی بنیاد مکتب شکاکیت بر **شک غیر علمی** است؛ سخن شکاکیون اینستکه حقیقتی در جهان هستی نیست، و اگر هم

[50] منکران جهان واقعی بیرونی نیز می گویند: **احساس** دلیلی بر وجود **محسوس** نیست زیرا حواس انسان خطا می کنند!

باشد انسان توان دریافت آنرا ندارد. تردید در حقیقت هستی و تأکید بر ناتوانی منابع شناخت انسان، انگیزه پژوهش و جستجوی علمی را از میان می برد و انسان را در نومیدی از آگاه شدن به رازهای ناشناخته هستی رها می کند! شکاکیت توجیه گر کسانی است که دوست دارند بی آنکه کوششی در فهم حقایق هستی بعمل آورند، کمتراز حقیقت جویان نباشند! در 'شک علمی'، نه به ابزارهای شناخت انسان و توانایی انسان در شناخت حقیقت شک می شود، و نه به جهان واقعی بیرونی و حقیقت حاکم بر آن. عقل نه تنها وجود واقعیت بیرونی را مسلم می گیرد، بلکه آنرا قابل شناخت هم می داند؛ خطای حواس و عقل در روند شناخت تجربی – تعقلی جهان تصحیح می شود. خطا چه بسا که با دخالت عنصر عاطفی – تخیلی ذهن در روند پدیده شناسی رخ می دهد؛ این نیز در تداوم روند اجتماعی – تاریخی شناخت تصحیح شدنی است. سوفسطاییان، پوزیتیویستها، لاادریون و شکاکیون برای انکار ارزش دانش بشر به خطای حواس و عقل متوسل می شوند؛ حال آنکه پی بردن به خطای حواس و عقل نیز خود نشانگر آنستکه بشر به حقایقی دست یافته است که ملاک و معیار ادراکات و دیدگاهها شده و درست را از نادرست تشخیص داده است. البته هیچ برهان برنده ای هم نمی تواند کسی را که به هیچ حقیقتی باور ندارد، مجاب کند زیرا هر برهان نیازمند مقدمه و نقطه آغازی است که طرف مقابل بپذیرد؛ حال آنکه شکاکیون نقطه آغازی ندارند! شکاکان می گویند ملاکی برای تشخیص حقیقت از خطا نیست؛ در حالیکه دو روش قیاس و استقراء و دو منطق ایستاتیک و دینامیک (صوری و دیالکتیک) دست کم از دوره یونان باستان برای ارزیابی و سنجش **حقایق ثابت یقینی** و **دانستنیهای متغیر تجربی** موجود بوده اند.

معرفت شناسی در "ماتریالیسم دیالکتیک"

در این مکتب رگه هایی از همه مکتبهای یکجانبه نگر معرفت شناختی بویژه پوزیتیویسم، عمل گرایی و شکاکیت موجود است. در مکتب ماتریالیسم، شناخت بازتاب جبری جهان بیرونی در جهان درونی انسان (ذهن) است که دو عنصر ادراکی (نمود بیرونی) و عاطفی (حالت درونی) دارد. ادراک بازتاب واقعیت بیرونی است و عاطفه واکنش یا حرکت انفعالی انسان در برابر ادراک است. انسان در کل این روند منفعل است و در برابر ادراک حسی جز واکنشی درونی بنام عاطفه، که آنهم جبری و خودبخودی است، از خود نشان نمی دهد[51]. در برابر تعریف ساده سازانه **لنین** مبنی بر اینکه ذهن آینه ای است که

---

[51] نویسندگان معتقد به این مکتب اغلب برای گریز از پذیرش نتایج ناخواسته تفکر ماتریالیستی خود به تناقض گویی و ابهام سازی روی می آورند؛ مثلا **آگ برن** و **نیم کوف** در کتاب "زمینه جامعه شناسی" (اقتباس از امیر حسین آریان پور) با اینکه عاطفه را واکنشی خودبخودی و وابسته به ادراک نامیده اند، برای آنکه جبرگرا نامیده نشوند، ادعا می کنند که **"عواطف می رسانند که ذهن منفعل نیست"؟!** (ص ۵). ادراک

تصویر را منعکس می سازد، **پلخانف** اطلاعات دریافتی را یک "پروسه" بشمار آورد؛ همچون ماکس پلانک که داده های حسی را به کتیبه های باستانی تشبیه کرده بود که فهم پیامهای نهفته در آنها نیازمند رمزگشایی از علائم ثبت شده در آنها می باشد. باری در مکتب ماتریالیسم، اندیشه انسانی اساسا منفعل است و همچون دوربین عکاسی کار می کند.

در معرفت شناسی ماتریالیسم دیالکتیک، چنانکه اشاره شد، رگه های پوزیتیویستی دیده می شود؛ **محمد تقی ارانی** در نقد مکتب **ماخ** و توجیه خطای حواس، درست بمانند حس گرایان می گوید: مدادی که در آب شکسته و در هوا مستقیم بنظر می رسد، در هر دو حالت حقیقت را نشان می دهد؛ به کمک تجربه می توان علت اختلاف و حقیقی بودن هر دو حالت را نشان داد (ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۲۸)؛ البته تجربه علت اختلاف را نشان می دهد، ولی علت خطای بینایی در آب را نیز نمایان می سازد.

معرفت شناسی ماتریالیسم دیالکتیک گرفتار تناقض می شود؛ از یکسو پایه تجربی و حسی شناخت را می پذیرد، و از سوی دیگر در باره "متافیزیک" که بیرون از قلمرو حس است نظر منفی دارد؛ در ارزیابی دانش بشر از "نسبیت حقیقت" سخن می گوید و شکاک می شود، ولی در اثبات ماتریالسیم بمثابه "حقیقت مطلق" حاکم بر جهان از هیچ کوششی فروگذار نمی کند و به جزم و یقین می رسد! مارکسیستها دستگاه نظری خود را یک کل یکپارچه می دیدند و هر کوششی جهت اصلاح، بهبود و تحول در این دستگاه را شدیدا محکوم می کردند. آنها که حقیقت را نسبی می دانستند و از تکامل ضروری آن دم می زدند، راه تکامل اندیشه را در درون خود بستند! ماتریالیسم دیالکتیک پیوند مکانیکی 'شک' و 'یقین' است، و از این تناقض درونی همواره رنج برده است.

در معرفت شناسی ماتریالیسم دیالکتیک، حقیقت نسبی است و پیوسته دستخوش تغییر می شود؛ زیرا هم دستگاه مغز و اعصاب (حس کننده) و هم واقعیت بیرونی (محسوس) در تغییر و تحول دائمی اند، و شناخت هم بازتاب واقعیت بیرونی در دستگاه مغز و اعصاب است. افزون بر این، ادراکات افراد نیز بدلیل تفاوت در دستگاه عصبی یکی نیست. در ماتریالسیم دیالکتیک، مسیر تکاملی حقیقت از نسبی به مطلق است. **انگلس** "حقیقت مطلق" را تجریدی می داند که در سلسله بی پایان حقایق نسبی قرار دارد، و چون این سلسله بپایان نمی رسد، حقیقت مطلق نیز هیچگاه در دسترس انسان قرار نخواهد گرفت (آنتی دورینگ). حقیقت مطلق، البته اگر کشف شود، منطقا تغییرپذیر نخواهد بود زیرا شناختی است از عام ترین و استوارترین قوانین دستگاه آفرینش[52]. مادی دانستن اندیشه، پیروان مکتب نامبرده را

حسی تک نمودها نتیجه تأثیر جهان واقعی بیرونی بر دستگاه عصبی یا مغز انسان است؛ بروز عاطفه هم واکنشی روانی (انفعالی) نسبت به ادراکات است؛ فعالیت ذهن اساسا در مرحله تعقلی شناخت است که در آن بر روی دریافتها کار می شود.

[52] مفاهیم "حقیقت نسبی" و "حقیقت مطلق" جلوتر بررسی خواهند شد.

علیرغم میل خود به نسبی گرایی (Relativism) و شکاکیت می کشاند؛ حقیقت مطلقا وابسته به دستگاه عصبی و مغز است و تفاوت این دستگاه نزد انسانها در شرایط مختلف حقایق مختلفی را سبب می شود که نمی توان دانست کدام علی الاطلاق درست است؟! نظریه پردازان ماتریالسیم دیالکتیک البته معرفت شناسی خود را از لاادری گری و نسبی گرایی، که با نسبیت علمی (انشتاینی) متفاوت است، متمایز می دانند؛ ولی این نیز همچون جبرگرایی و پوزیتیویسم از نتایج ناخواسته ماده گرایی است. حقیقت در ماتریالیسم دیالکتیک نسبی است و در روند تاریخ تکامل می یابد. در معنای این بیان باید بگویم که "تکامل حقیقت" در ماتریالیسم دیالکتیک بمعنای تغییر و تحول کیفی 'حقیقت' است نه به معنای "تکامل دانش بشری". بعلاوه، در این مکتب حتی "تکامل حقیقت" نیز همواره نسبی است و انسان هرگز به حقیقت مطلق نمی رسد. اگر در معرفت شناسی این مکتب هیچ نظریه ای مطابقت کامل با واقعیت ندارد، پس مرزی میان این مکتب با نسبی گرایی و شکاکیت باقی نمی ماند و هر دو مکتب به کم ارزش کردن دانش بشری می انجامند. اگر کانت نوع انسان را دارای عینک مخصوص می دید، ماتریالیستهای دیالکتیک مآب با وابسته کردن مطلق حقیقت به دستگاه عصبی و مغز افراد این عینک را بر دیدگان تک تک انسانها می گذارند و به سخن پروتاگوراس که "انسان میزان هر چیز است" حقانیت می بخشند. افزون بر این، کانت عینک مخصوص را در مشاهده پدیده های طبیعت فرض کرد؛ حال آنکه پیروان این مکتب برای دریافت حقایق ریاضی و فلسفه نیز این عینک را فرض می کنند زیرا در معرفت شناسی مکتب ماتریالیسم دیالکتیک، جایی برای حقایق ثابت یقینی و تغییر ناپذیر نیست و ناگزیر تنها اصول این مکتب مستثنی می شود[53]!

طبیعت، اجتماع و اندیشه انسانی پیوسته در تغییر و تحول است و در تأثیر و ارتباط با یکدیگر؛ اما قوانین عام و ثابت هایی بر جهان واقعی بیرونی حاکمند که اندیشه انسانی در جستجوی کشف آنهاست، و چون آنها را شناخت و به حقیقت آنها دست یافت دیگر تغییر نخواهند یافت[54]. عدم باور به این ثابت ها، سبب گشته این مکتب مطلقا جایی برای منطق ایستاتیک در روش شناسی خود باقی نگذارد و منطق دیالکتیک را مطلق نماید. برای نمونه، پیروان ماتریالیسم دیالکتیک با خلط مقولات **تضاد** و **تناقض،** "اصل عدم تناقض" را کلا انکار می کنند؛ از اتحاد "حقیقت" و "خطا" دم می زنند و اینکه یک بیان

---

[53] بنیان فلسفی مارکسیسم بر ماتریالیسم دیالکتیک است، و بی تردید مارکسیستها که خود را پیشتازان انقلاب جهانی کارگری می دانستند ناگزیر بودند مکتب فلسفی خود را علیرغم آنچه معرفت شناسی مکتب می گوید، "حقیقت جاویدان" تلقی کنند تا در پیروان خود "ایمان" ایجاد کنند؛ بدون این ایمان، مارکسیستها انگیزه و توانایی انجام کوچکترین اقدام انقلابی را نیز نمی داشتند.

[54] پایه های فیزیک بر ثابت های عمومی چون نیروی جاذبه، سرعت نور، جرم و بار الکترونها و پروتونها، اصل بقای انرژی، اصول ترمودینامیک بویژه اصل دوم آن که از مقدار مطلق آنتروپی می گوید، اصل تکان و ... استوار است؛ کوآنتوم کنش نیز جز یک ثابت عمومی جدید نیست. همچنین **"بنا بر نظریه پر ثمر نیلز بوهر، الکترونهای یک اتم همچون سیارات که بدور خورشید در گردشند، و به پیروی از قوانینی همانند به گرد هسته می گردند"** (تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۱۸ – ۱۷)؛ این نظریه نظمی ثابت و عمومی را بیان می دارد. نظم ثابت و تغییر ناپذیر حاکم بر جهان در "قوانین عام" بیان می شوند که در بخش پایانی این دفتر بررسی خواهند شد.

می تواند درعین اینکه حقیقت است، خطا هم باشد[55]. افزون بر این، پیشرفت و تکامل دانش بشری ربطی به فرضیه "تکامل حقیقت" ندارد. **ژرژ پولیتسر** به نقل از انگلس می نویسد:

"آنچه امروز درست شناخته می شود، یک جنبه غلط مخفی دارد که بعدها بروز می کند، همانطور که چیزهای غلط امروز، روزی دارای جنبه های صحیحی بوده است" (اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۰۹)؛ بدینگونه، انسان هیچگاه در هیچ زمینه ای به هیچ چیز درستی دست نخواهد یافت! نسبیت گرایی و شکاکیت مارکسیستها نتیجه گریز ناپذیر مطلق کردن اصول دیالکتیکی "تغییر" و "نفی در نفی" است؛ آنها فراموش می کنند که ثبات و تغییر هر دو نسبی اند؛ اگر همه چیز از هر جهت پیوسته و مطلقا در تغییر باشد، شناخت جهان اساسا ناممکن می شود. دست کم معانی باید از ثبات نسبی برخوردار باشند. همچنین روشن نیست که اگر حقیقت هستی دست یافتنی نیست و مطلقا در تغییر است، از چه رو آنها با جزم و یقین هستی را برابر با ماده می دانند و جهان فرا مادی را نفی می کنند؟ تناقض در اینجاست که ماتریالیستها برخلاف پوزیتیویستها و شکاکیون در این باره "یقین" دارند! حس گرایان و پیروان معرفت شناسی کانت در باره متافیزیک بیطرفند زیرا آنرا کلا از قلمرو تحقیقات تجربی بیرون می دانند و اثبات یا نفی آنرا در توان فکر انسان نمی دانند؛ اما در زمینه بود و نبود خدا، پیروان ماتریالیسم دیالکتیک از پوزیتیویستها هم پیشی می گیرند و حس نکردن خدا را دلیل بر نبود آن می گیرند! یقین به "نبود خدا"، مکتب نامبرده را وادار به نفی ثابت های جهانی و نظم تغییر ناپذیر، تقسیم حقیقت به نسبی و مطلق و عدم امکان دستیابی به "حقیقت مطلق" کرده است؛ جز آن در بن بست قرار گرفته و توان اثبات دیدگاههای خود را از دست می دهد. پندار "تکامل حقیقت" نیز از همین رو پدید آمده است. آنها چنین استدلال می کنند که چون دو قانون علمی مخالف هم (مثلا نظریه بطلمیوس و نظریه کپرنیک) نتیجه عملی مثبت داشته اند، پس هر دو حقیقت بوده اند؛ دانش شیمی بر نظریه "اتم تجزیه ناپذیر" بنا شد که امروز نادرستی آن روشن گشته است، علم مکانیک بر پایه قانون نیوتن بالید که امروز کاربرد آن محدود شده است، و... اما باید گفت که نتیجه سودمند عملی گواه حقانیت و مبنای ارزش نظری قانون نیست؛ هیچ دانشمندی حقایق را اینگونه نمی سنجد، و اگر بخواهیم قوانین اجتماعی را با نتایج سودمند عملی شان ارزیابی کنیم حق را کاملا به پراگماتیستها داده ایم. برای فهم معرفت شناسی ماتریالسیم دیالکتیک و نقد آن، نخست باید مرز میان **حقیقت** با **شناسایی** روشن شود؛ تکامل دانش و شناختهای انسان به معنی تکامل حقیقت نیست:

---

[55] **ژرژ پولیتسر** در کتاب اصول مقدماتی فلسفه، و در بررسی قانون سوم دیالکتیک یا تضاد، می گوید که جمله "باران گرفت" جمع حقیقت و خطاست چنانچه جمله تمام نشده باران بند آید! حال آنکه در آن واحد و در یک مکان مشخص یا باران می آید یا نمی آید؛ با هم جمع نمی شوند حتی اگر زمان بارش کوتاه تر از زمان بیان جمله "باران گرفت" باشد! اگر بخشی از یک گزاره درست و بخشی نادرست باشد هم نمی توان آنرا "جمع نقیضین" معنا کرد؛ زیرا می توانند به افراد، اشیاء، موضوعات، زمانها و مکانهای متفاوت مربوط باشند.

'حقیقت' در روند 'تکامل دانش انسان از نسبی به مطلق'

در علوم تجربی، تطبیق یا عدم تطبیق یک نظریه با واقعیت اغلب اثبات کردنی نیست؛ تنها می توان کم یا بیش برای آن اعتبار قائل شد زیرا جهان علم آفریده فکر انسانی است و تنها تصویری است از جهان واقعی؛ هرگز خود حقیقت نیست. جهان واقعی همواره بسیار پیچیده تر از جهان علم بوده است؛ علوم (بویژه علوم اجتماعی)، جز ساده سازی واقعیت نیست زیرا علم انسان مبتنی بر میدان تجربی محدود و گزینشی است و آمیخته به عنصر عاطفی (علائق) می باشد. در علم نیز همچون سیاست و فرهنگ همواره دو گروه **محافظه کار** سنتی و **نو آور** با یکدیگر در ستیز بوده اند. محافظه کاران پیوسته در بند اثبات تطبیق کامل اصول مورد باور خود با واقعیت هستند و با نظریه های نوین چالشی مقابله می کنند؛ نو آوران می کوشند با پذیرش اندیشه های نوین اصول پیشین را غنی سازند. همه کاشفان نظریه های علمی با محافظه کاران زمان خود جنگیده اند. پیدایش محافظه کاری در علم نتیجه نیازهای خاص فردی و گروهی و کارکرد عنصر عاطفه و عصبیت است؛ تکامل دانش و شناختهای انسان از نسبی به مطلق نیز در متن این ستیز رخ داده است. باری، یک دستگاه نظری هیچگاه به میل خود خویشتن را تغییر نمی دهد، و تنها زیر فشارهای بیرونی است که تن به تغییر می سپارد؛ فشار از جانب دستگاه نظری نوینی که خوب ساخته شده و مبتنی بر پژوهشهای تجربی بیشتری باشد آنرا وادار به تغییر می سازد. هر چه دستگاه نظری فراگیر تر باشد، مقاومت محافظه کاران جهان علم در برابر تغییر بیشتر است. مقاومت در برابر نظریه **نسبیت** بدلیل عدم درک شایستگی آن نبود؛ بدلیل آن بود که دستگاه نظری نیوتونی و فلسفه زمانه را زیر و رو می کرد... بهتر است نگاهی به روند چالشی تکامل دانش در فیزیک بیاندازیم:

می دانیم که انرژی به ساکن و جنبشی تقسیم می شود و مقدار کل انرژی جهان نیز ثابت است؛ پس کاهش انرژی ساکن با افزایش نوع دیگر جبران می شود:

"خصوصیت علم فیزیک کنونی منحصر در مسئله انرژی نیست که از جنبه اختلافی و تفاضلی (دیفرانسیل) ترقی کرده و به جنبه جمعی (انتگرال) رسیده است. چنین سیمایی در شاخه های دیگر پژوهشهای فیزیکی نیز قابل مشاهده است. مثلا بجای نظریه قدیمی نیروی کشسانی اجسام اکنون به نیروهای سطحی استناد می شود. اندازه های ترمودینامیکی دما و فشار بصورت پتانسیلهای ترمودینامیکی در آمده است" (ماکس پلانک، علم به کجا می رود؟، ص ۲۵۷ – ۲۵۶).

کوششهای بعدی برای یافتن مقدار مطلق آنتروپی بود... بدینگونه، خط سیر پیشرفت در علم فیزیک، و کلا هر علمی، از نسبی به مطلق بوده است. با نظریه نسبیت انشتاین، مفاهیمی که زمانی مطلق تصور می شدند، چون مفاهیم زمان و مکان نزد نیوتون و کانت، روشن گردید که دارای ارزش نسبی اند.

انشتاین نشان داد که زمان و مکان هر دو وابسته به انتخاب دستگاه مقایسه و اندازه گیری هستند؛ نیوتن از آنجا فرضیه مکان مطلق را پذیرفته بود که مشاهده حرکت یک جسم بدون مقایسه با جسم دیگر ممکن نبود:

"ولی هنگامیکه یک مفهوم مطلق بدین صورت نسبی می شود، این بدان معنی نیست که جستجوی مطلق از پیشرفت علمی حذف می شود. بلکه بدین معنی است که امری اساسی تر جای آنرا گرفته و پیشرفت اساسی تر حاصل شده است. اگر اصلا مفهوم نسبیت را قبول کنیم، ناگزیر باید مطلقی را هم بپذیریم، چه از همین مطلق است که مفهوم نسبی برمی خیزد... اصول اولیه ای هستند که تعریف کردن و توضیح دادن آنها امکان پذیر نیست. از آن جهت که سنگ شالوده معرفت ما را می سازند... مفهوم نسبیتی ناگزیر باید بر شالوده یک مفهوم مطلق متکی باشد. اگر مطلق را از میان برداریم، تمام نظریه نسبیت فرو می ریزد" (همانجا، ص ۲۷۳ – ۲۷۱).

هر گاه مطلقی ذهنی با پیشرفتهای علمی از میان می رود، مطلقی عالی تر و عینی تر جای آنرا می گیرد. با از میان رفتن مفاهیم مطلق زمان و مکان، مطلق به چیز اساسی تری تعلق گرفت که عبارتست از مجموعه ای چهار بعدی که از پیوند و یگانگی زمان و مکان حاصل می گردد:

"در اینجا ملاک مقایسه و اندازه گیری دیگر به انتخاب ما بستگی ندارد و مطلق است... نظریه بسیار نافهمیده مانده نسبیت بهیچ وجه از مطلق دست نکشیده بلکه، برخلاف، برای مطلق تعریف دقیق تری آورده و نشان داده است که تا چه اندازه علم فیزیک بر وجود یک امر مطلق در جهان خارجی تکیه دارد" (همانجا، ص ۲۷۵).

آنچه در علم امروز مطلق است همواره مطلق نخواهد ماند؛ در عین حال:

"پژوهنده هرگز نمی تواند به مطلق دست یابد. مطلق نماینده هدفی مثالی است که پیوسته در برابر ماست ولی به آن نمی توانیم رسید" (همانجا، ص ۲۷۷)[56].

"طرز تصور و تفکر خود را به حقیقت واقع نزدیک و نزدیکتر کردن هدف و کوشش هر علم است" (همانجا، ص ۲۷۸).

پس روند تکامل دانش، روند تکامل شناختها بجانب حقیقت است؛ نه آنکه حقیقت در متن این روند از نسبی به مطلق تکامل یابد (مغلطه شکاکیون و ماتریالیستها)؛ توسعه شناختهای انسان از طبیعت و جامعه هیچ ربطی به تکامل حقیقت ندارد. گرایش به شکاکیت و لاادری گری، برآمده از آن دستگاههای معرفت شناسی و فلسفی است که 'مطلق' در آن وجود ندارد؛ پوزیتیویسم، پراگماتیسم، نسبی گرایی، ماتریالیسم دیالکتیک و... بدلیل نا باوری به 'مطلق' هستی، تفاوت حقیقت با شناخت و دانش را فهم نکردند و به شکاکیت رسیدند. در ارزیابی دانش و یافته های بشری، حتی آندسته از متفکران و مکاتب

[56] ایمان به حقیقت مطلقی که در علم دست نیافتنی است ضرورت پیشرفت در علم و پژوهش علمی است؛ دین از دیدگاه پلانک راه جداگانه ای دارد که در کتاب سوم بررسی خواهد شد.

فلسفی و اجتماعی که خود را واقع گرا هم می دانند بدرجاتی و بگونه ای به نفی جهان واقعی بیرونی و شکاکیت می افتند؛ و این لغزش اساسا از بدفهمی **حقیقت** و ناباوری به **مطلق** آغاز می شود. در حالی که حقیقت از دید فلاسفه واقع گرا بیانی است که با واقعیت (همان امر واقع در جهان بیرونی) مطابقت داشته باشد، اندیشمندان و مکاتب معرفت شناختی یکجانبه نگر تعبیر دیگری دارند: **آگوست کنت**، از بانیان فلسفه پوزیتیویسم در اروپای معاصر، حقیقت را ادراکی می داند که همه در یک زمان بر آن متفق باشند! **فلیسین شاله** در تأیید این نظر می گوید که برگرداندن حقیقت به تطابق با واقعیت، با حقایق ریاضی (که موضوعات آن در جهان خارجی وجود ندارد)، نفسانی (که وجودی ذهنی دارند) و تاریخی (که موضوع آنها از میان رفته است) جور در نمی آید؛ کلا امور واقعی جز یکدسته احساس چیز دیگری نیستند!؟ (شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ص ۲۴۸)[57]. بگفته **ویلیام جیمز**، از بنیانگذاران فلسفه پراگماتیسم، حقیقت فکری است که در عمل سودمند باشد؛ سودمند بودن و حقیقت بودن مترادف هستند. از شکاکان، گروهی حقیقت را آن می دانند که تجربه همگانی تأیید کرده باشد؛ گروهی نیز حقیقت را فکری می دانند که پذیرش آن در ذهن انسان آسانتر باشد؛ برخی هم حقیقت را آن می دانند که با اسلوب علمی بدست آمده باشد... همه تعاریف یاد شده بگونه ای شک غیر علمی و انکار ارزش دانش و یافته های بشری را در بر دارد؛ تفاوت میان شناختها، و بی اعتبار شدن نظریاتی که زمانی "حقیقت" تلقی می شد، دستمایه این شکاکان است. ولی حتی در ادراکات نخستین انسانها نیز حقایقی یافت می شده اند که تا امروز بقوت خود باقی است و باقی خواهد بود؛ هنگامیکه انسان دانست که مرغ تخم گذار است، گرگ گوشتخوار است، ماهی در آب زندگی می کند و... این حقایق تا امروز نیز باقی است؛ تکامل دانش زیست شناختی انسان به معنی توسعه شناخت انسان از حیات است و نه تکامل حقایق پیشین؛ همچنین، اینکه نظریه نادرستی در گذشته حقیقی پنداشته می شد، به معنی آن نیست که حقیقی بوده است. پیروان منطق دیالکتیک مادی با توجه به اصل تغییر در طبیعت و اجتماع و اندیشه، حقایق را نسبی و موقتی (تغییرپذیر) می دانند و باور به ثبات و پایداری حقیقت را به جمود منطق صوری و فلسفه متافیزیک ربط می دهند. آنها گمان کرده اند که موضوع شناخت هم باید ثابت باشد تا حقیقتی ثابت و همیشگی باشد؛ در حالیکه موضوع شناخت (ماده) پیوسته در تغییر و حرکت است، ولی این حقیقت که "ماده پیوسته در تغییر و حرکت است" ثابت و همیشگی است. قوانین عمومی طبیعت روابط ثابتی

---

[57] بگفته وی، نسبیت این علوم از ارزش آن نمی کاهد زیرا هم نیاز عقل به نظم را برآورده می سازند و هم نتایج مفید عملی دارند: در گذشته بر پایه نجوم بطلمیوسی تاریخ کسوف و خسوف تعیین می شد؛ بسیاری از بیماریها با طب قدیم و باور به طبایع چهار گانه درمان می شد؛ و... اما در پاسخ به اشکال تراشیهای شاله می توان گفت که مفاهیم ریاضی نیز از واقعیت انتزاع یافته اند و کاربرد تجربی دارند؛ حالات نفسانی نیز واقعی اند؛ وقایع تاریخی هم زمانی هستی داشته اند. پس تعریف حقیقت به تطابق با واقعیت در هیچ حوزه معرفتی ایجاد اشکال نمی کند. گیجی و ضعف دستگاه معرفت شناختی شاله در آنجا چشمگیر می شود که وی پس از نفی تعریف حقیقت، آنرا در هر حوزه اینگونه تعریف می کند: **"حقیقت ریاضی، وصف قضایایی است که ذهن از اصولی که در آغاز این علم وضع کرده است، منطقا استنتاج می کند"**؛ اما حقانیت آن اصول چگونه سنجیده می شود؟ **"حقیقت تجربی، وصف قضایایی است که تمام تجارب بشر و تمام تصورات کلیه وجدانها را خلاصه می کند"**؛ بدینگونه نظریات علمی هر دوره ای اساسا حقیقت می باشند. **"حقیقت روانشناسی، وصف قضایایی است که موافق با تفکر عمیق هر یک از افراد بشر باشد"**؛ بدینگونه در روانشناسی هیچگاه نمی توان به حقیقتی دست یافت. تعاریف بسیار آسیب پذیر، پرسش برانگیز و یا ناممکن هستند.

را بیان می دارند که در همه زمانها و مکانها صادقند؛ قانون سقوط اجسام (در هوا و خلأ) در ادوار تاریخی و محیطهای گوناگون جغرافیایی یکسان عمل کرده است؛ گر چه این اجسام تغییر کرده باشند. حقایق یقینی نیز وابسته به زمان و مکان معینی نیستند. در همه ازمنه حقایق ریاضی، فلسفی و تاریخی ثابتند: مصادیق عینی اعداد و اشکال تغییر می کنند، اما روابط منطقی میان اعداد و اشکال ثابتند؛ اگر جهان واقعی بیرونی آفریننده داشته باشد، این حقیقت تغییر نخواهد کرد، اگر چه جهان خود در تغییر باشد؛ اگر امروز علم یا فن و سنت نیکویی از خارج وارد ایران شود، این حقیقت قرن آینده بدلخواه پان ایرانیستها وارونه نخواهد شد! و... آنچه انگیزه پژوهش و پیشرفت پیوسته دانش می شود نیز همین ایمان به هستی مطلق و حقیقت مطلق منبعث از آن است. **سقراط** نیز در یونان باستان به حقیقت ثابت ایمان آورد و معرفت و فضیلت را بدون آن ناممکن دانست... اما "حقانیت" بسیاری از اصول اخلاقی و قوانین اجتماعی، که **توافقی** و **قراردادی** اند، با تغییر شرایط محیط از بین می رود؛ "حقایق" کشف شده در علوم طبیعی نیز می توانند تغییر کنند زیرا همچون قوانین ریاضی در زمره حقایق **یقینی** نیستند. شناختهایی که بر تجربه محدود (استقراء ناقص)، مشروط و متغیر متکی هستند، برخلاف علوم ریاضی (که از قطعیت برخوردار است) یقینی نیستند. پس این سخن که حقیقت (بمعنای تطابق با واقعیت) پایدار و جاودانه است، ربطی به شناساییهای متکی بر تجربه محدود، مشروط و متغیر و یا قوانین قرادادی اجتماع (ناشی از وفاق عمومی) که پیوسته در تحول و پیشرفت است، ندارد. آنچه نسبی است، دانش پدیده شناسی است نه حقیقت؛ نمی توان گفت که چون پدیده های طبیعی و اجتماعی در تغییر و تحول هستند، طبیعت و اجتماع انسانی بر حقیقتی استوار نیست. چنانکه گفته شد، حقیقتی بر آمده از وجودی مطلق بر جهان هستی حاکم است که در مسیر پیشرفت دانش به آن نزدیک و نزدیکتر می شویم؛ بدون ایمان به این حقیقت انگیزه ای برای پژوهش باقی نمی ماند.

شناخت و آگاهی انسان از جهان تکامل می یابد زیرا یا روابط و صورت بندیهای جدید در طبیعت و جامعه کشف می شوند و یا روابط و صورت بندیهای کهن در عین و یا در ذهن تغییر می یابند. گاه حقایق نوین کشف می شوند و دانش انسان توسعه می یابد؛ و گاه "حقایق" کهن تغییر می یابند و انقلابات علمی رخ می دهند. در جهان طبیعت و اجتماع باید دانست که دانستنی های موضوعی افزایش و توسعه می یابند، و از آنجا که تجربه طبیعی و بویژه اجتماعی تغییر پذیر است، حقیقت نیز در اینجا می تواند تغییر یابد؛ تغییر حقیقت در پی تغییر در واقعیت بدین معنا نیست که "حقیقت از نسبی به مطلق تکامل می یابد". نظریه های غلط در طبیعت و اجتماع نیز با پیشرفت آزمونها و پژوهشها بی اعتبار می شوند؛ اما باز نباید از اینکه زمانی حقیقت **پنداشته** می شدند "نسبی بودن حقیقت" را نتیجه گرفت. همچنین اگر حقیقت بیان رابطه و نظمی ثابت در هستی باشد، باور به تغییر پذیری و یا تکامل حقیقت

از نسبی به مطلق باز بی معناست. قوانین عام و ثابت حاکم بر جهان واقعی بیرونی، بسیاری از قوانین ریاضی و ثابتهای فیزیک و نجوم و مکانیک با تکامل دانش انسان نه تغییر می کنند و نه تکامل می یابند. پس پیشرفت و گسترش علوم ربطی به تکامل **حقیقت** بمعنای دقیق فلسفی آن (تطابق ذهن با یک واقعیت مشخص بیرونی) ندارد؛ و نسبی گرایان در این زمینه آشکارا مغلطه می کنند. حقیقت نسبی اساسا نامعقول و بی معناست؛ زیرا یک پدیده در آن واحد و در یک وضع معین دارای دو ماهیت و کیفیت متفاوت نیست و ذهن انسان نیز این توان را دارد که به ماهیت و کیفیت پدیده ها آنگونه که هستند پی ببرد. از آنجا که نظریه ها در علوم تجربی با روش استقراء بدست می آیند، و تنها در قیاس است که می توان حکمی را اثبات کرد، حقیقی بودن این نظریه ها و بعبارتی تطبیق آنها با واقعیت قابل اثبات نیست. با اینهمه، می توان چنین استدلال کرد: یک نظریه در علوم تجربی یا مطابق با واقعیت **است**، یا مطابق با واقعیت **بوده است**، و یا آنکه هیچگاه مطابق با واقعیت نبوده و نیست ولی انسان **می پندارد** که مطابق با واقعیت است. در حالت اول اگر با واقعیت یا رابطه ای ثابت و پایدار روبرو هستیم نظریه همواره حقیقت خواهد بود و سخن از نسبی بودن و تکامل حقیقت بی معنا و غیر عقلانی است؛ اما اگر واقعیت تغییر کرده باشد با حالت دوم روبرو هستیم. در حالت دوم، نظریه ای مطابق با وضع فعلی واقعیت لازم است (حقیقت نوین)، اما حقیقت کهن کماکان در باره وضع پیشین واقعیت صادق است و تلاش دانشمندان در کشف آن بی ارزش نبوده است؛ باز سخن از تکامل حقیقت بی معنا و غیر عقلانی است. در حالت سوم، آنچه خود را حقیقت باورانده پنداری بیش نبوده است؛ با کوشش فکری باید حقیقت را جایگزین پندار کرد؛ در اینجا نیز حقیقتی اساسا در کار نبوده که نسبی و نیازمند تکامل تلقی شود. اما اگر مراد نسبی گرایان شناختی باشد که بر جنبه و بعدی از واقعیت منطبق است و لذا "حقیقتی نسبی" است که نیازمند تکامل است، باز باید گفت که **شناختی ناقص** بوده است نه حقیقت؛ "حقیقت ناقص" هم بی معناست. باز اگر نسبیت علمی مد نظر باشد (شرایط و جایگاه زمانی – مکانی تجربه گر)، می توان از نسبی بودن بسیاری از حقایق سخن گفت؛ مثلا میزی که سمت راست فردی قرار دارد، در سمت چپ کسی است که روبروی وی ایستاده است. در اینجا هر یک از دو قضیه "میز در سمت راست من قرار دارد" و "میز در سمت چپ من قرار دارد" در جایگاه مکانی خاص خود نسبت به "من" حقیقت هستند. هر چند نسبیت علمی مد نظر نسبی گرایان شکاک نبوده است، باز باید دانست که اینگونه حقایق نیز از نسبی به مطلق تکامل پیدا نمی کنند؛ در یک وضع و جایگاه معین حقیقت همواره همان خواهد بود...

خلاصه کنم، حقیقت یا مطلق است و یا حقیقت نیست؛ حقیقت نسبی معنا ندارد. مطلق بودن حقیقت اساسا نیازی به استدلال ندارد و فی نفسه ثابت است! هر کس که بگوید "حقیقت نسبی است" خود بخود بر

حقیقت مطلق صحه گذاشته است؛ زیرا یا باید نظریه خود را هم نسبی بداند، که حقیقت مطلق را غیر مستقیم اثبات کرده است، و یا آنرا آشکارا حقیقت مطلق بداند و مستقیما حقیقت مطلق را بپذیرد! چنانکه پیشتر اشاره شد، این مشکل از ناباوری به هستی مطلق (خداوند یکتا) سرچشمه می گیرد؛ این ناباوران نمی توانند جهان را بر بنیاد حقیقتی تبیین کنند. اینان با این ضعف فلسفی و معرفت شناختی راه پیشرفت دانش را هم سد می کنند؛ زیرا راه دانش راه پژوهش و یقین است؛ نه پندار و تردید!

بخش چهارم:

روش شناخت و پژوهش در قرآن

تمامی نامها و مثالهای ذکر شده در قرآن جهت جلب توجه انسان به پدیده ها و شناسایی آنهاست؛ پدیده ها (محسوسات) نقطه آغاز پژوهش و اندیشه است:

"خدا باکی ندارد از اینکه مثلی زند (پدیده ای را مثال آورد)؛ به پشه ای و یا بیش از آن. پس آنها که ایمان آورده اند می دانند که آن حق و از جانب پروردگار است؛ اما کسانی که کفر ورزیدند، می گویند خدا را از این مثل چه مقصود است؟ (خدا) با این مثل بسیاری را گمراه و بسیاری (دیگر) را هدایت می کند؛ و گمراه نمی کند به آن مگر فاسقان را" (بقره، ۲۶)؛ حق پوشان به این روش قرآن ایراد می گرفتند و می گفتند که خداوند بزرگتر از آنستکه به پشه و مورچه و زنبور و اینگونه "پدیده های بی ارزش" مثال بزند! این حق ستیزان به دنیای بزرگ و ارزشمند این پدیده های بظاهر خرد و بی ارزش نا آگاه بودند. ایمان آورندگان از شناخت جایگاه و کارکرد پدیده های کوچک و بزرگ در جهان واقعی، به نظم هدفدار حاکم بر جهان و ناظم یگانه آن راه می برند؛ اما برج عاج نشینان در بنیادی ترین مرحله شناخت هم توقف می کنند و به فساد و سرکشی روی می آورند. بکار نگرفتن منابع حسی و عقلی شناخت زمینه ساز دور شدن انسان از خدا و آغاز طغیانگری در زمین می شود:

"همانند کسانی نباشید که می گفتند "شنیدیم" ولی (حقیقت آنرا) نمی شنیدند. بدترین جنبندگان نزد خدا کسانی هستند که (از شنیدن و گفتن سخن حق) کر و لالند؛ همانها که هرگز خرد نمی ورزند" (انفال، ۲۲).

آیه فوق ضمنا بر ارادی بودن و نه انفعالی بودن شناخت تأکید کرده است.

دعوت قرآن به شناخت تجربی – تعقلی جهان واقعی بیرونی (طبیعت و جامعه/تاریخ) هم جنبه و جهت نظری دارد و هم جنبه و جهت عملی. پس از آنکه اذهان بسوی فهم نظم عینی حاکم بر امور واقع و کشف حقیقت هستی هدایت شدند، عمل فردی و اجتماعی انسان با نظم عینی جهان هماهنگ گشته و بسوی حقیقت رهبری می شود. تجربه از آغاز تا پایان به روند شناخت پیوسته است. پیوند علم و عمل، ویژگی برجسته و آشکار روش شناسی قرآن است؛ اسلام از شناسایی نظم عمومی طبیعت و اجتماع/تاریخ پا فراتر نهاده و در جهت تغییر جهان انسانی و تکامل پایان ناپذیر آن حرکت می کند. نکته شگفت انگیز آنستکه روش تجربی – تعقلی حتی در خداشناسی و دیدگاههای هستی شناختی و فلسفی بازگو شده در قرآن نیز بکار می رود؛ انسان به گردش علمی در طبیعت و تاریخ و تعقل در آنها

فرا خوانده می شود تا بپای خود سنن خدایی را بکاود و اصول عقاید توحیدی را فهم کند. رشد پیوسته انسان و پیشرفت پایدار جامعه انسانی در گرو کاربست این روش شناسی است؛ در حالیکه پذیرش تعبدی و نا آگاهانه اصول عقاید توحیدی می تواند عصبیتهای کور برانگیزد و به تباهی فرد و ویرانی جامعه بیانجامد. در قرآن، تجربه پدیده های طبیعی و تاریخی پایه تعقل است و استدلالهای قرآن برخلاف کلی نگری منطق صوری بریده از تجربه بر جزئی نگری و مشاهدات عینی در طبیعت و تاریخ استوار است؛ ایمان به اصول عام جهان بینی توحیدی نیز تنها در بازنگری جهان بیرونی و بازاندیشی عقاید قبلی تقویت شده و راهگشای اصلاح فرد و اجتماع می گردد. در روش شناسی توحیدی قرآن، نه خدا از هستی جداست، نه خداشناسی از هستی شناسی بیگانه است، و نه سنن خدایی غیر از نظم عینی حاکم بر هستی می باشد. بنا کردن استدلال و اندیشه و خرد بر "پیشداده های عقلی ناب" نتیجه تأثیر پذیری ویرانگر حکمای مسلمان از فلسفه یونانی بود. روش شناخت و پژوهش در قرآن را در چند بخش بررسی می کنم:

۱) آیات زیر به شناخت تجربی – تعقلی طبیعت کیهانی (قرآن طبیعت را منحصر به طبیعت کره زمین نمی کند) جهت فهم نظم هدفدار جهان آفرینش دعوت می کند:

"همانا در آفرینش آسمانها و زمین، و رفت و آمد شب و روز و کشتیها که در دریا برای سود مردم در حرکتند، و آبی را که خدا از آسمان فرو فرستاد تا بدان زمین را پس از مردن زنده کرد، و از هر گونه جنبنده در آن بپراکند، و در تغییر جهت بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه هایی است برای خردورزان" (بقره، ۱۶۴)؛

"ای مردم اگر شما در (وقوع) رستاخیز (و توانایی خدا در برانگیختن مردگان) تردید دارید، (بدانید که) ما شما را (نخست) از خاکی آفریدیم، سپس از نطفه ای، آنگاه از علقه ای (نخستین مرحله شکل گیری جنین)، پس از آن از پاره گوشتی جویده، شکیل و ناشکیل؛ تا (توانایی خود را در آفرینش) برای شما آشکار و مبرهن سازیم، و آنچه را بخواهیم در رحمها قرار دهیم تا سرآمدی معین، سپس بیرون آوریمتان چون کودکی تا به سر حد بلوغ رسید، و از شماست آنکه (پس از گذراندن عمر طبیعی) بمیرد و آنکه (چندان پیر گردد که) به پایین ترین مرحله زندگی (دوران کودکی) بازگشت نماید تا آنجا که پس از دانستن هیچ نداند (مغزش دیگر کار نکند). و (استدلال دیگر در حتمیت رستاخیز آنستکه) زمین را (در زمستان) بنگری که خشک و پژمرده باشد، تا آنگاه که باران بر او فرو فرستیم؛ بجنبد و برآید و از هر گونه گیاه زیبا برویاند. این (چرخه منظم) بدان روست که خدا حق است و (دلیل بر) آنکه او مردگان را زنده خواهد کرد و بر هر چیز تواناست. و برخی از مردم در (کار) خدا مجادله می کنند از راهی جز علم" (حج، ۸ – ۵)؛

"آسمانها را بی ستونی که ببینیدش آفریده و (کوهها را چون) لنگرهایی در زمین بنهاد تا از لرزش آسوده باشید و از هر گونه جنبنده ای روی آن (زمین) پراکنده ساخت؛ و از آسمان آبی فرستادیم؛ پس گیاهان گوناگون مفید از هر گونه در آن (زمین) رویاندیم" (لقمان، ۱۰)؛

"بگو در زمین گردش کنید و بنگرید که خدا چگونه آفرینش را آغاز نمود؛ سپس (بهمین گونه) مرحله آخرت را پدید می آورد؛ یقینا خدا بر هر چیز تواناست" (عنکبوت، ۲۰)؛

"همانا در آفرینش آسمانها و زمین و گردش شب و روز نشانه هایی (روشن) برای خردورزان موجود است؛ آنها که ایستاده و نشسته و خوابیده (در هر حالت) خدا را یاد می کنند و در آفرینش آسمانها و زمین می اندیشند (و می گویند): پروردگارا این (دستگاه با شکوه) را به باطل نیافریدی (خلقت بی هدف نیست)، پاک و منزهی، ما را از عذاب آتش (دور) نگاه دار" (آل عمران، ۱۹۱ – ۱۹۰).

قرآن با بیان شگفتیهای نظام آفرینش می کوشد ذهن کنجکاو و جستجوگر انسان را به شناخت تجربی جهان آفرینش و پژوهش و اندیشه در آفاق گیتی برانگیزد تا با افزایش دانش هستی شناختی او درک نظم هدفدار آفرینش و حقایق توحیدی برایش آسان گردد؛ بیشتر سوره هایی که در آغاز تابش وحی در مکه نازل شدند این ویژگی را در بر دارند. قرآن در این راستا پدیده هایی را هم بر می گزیند که به تجربه روزانه مردم عصر در می آمدند:

"آیا به شتر نمی نگرند که چگونه آفریده شده است؟ و به آسمان که چگونه بر افراشته گشت؟ و به کوهها که چگونه نشانده شد؟ و به زمین که چگونه هموار (و آماده زندگی) گردید؟" (غاشیه، ۲۰ – ۱۷)؛

"پس می باید انسان به خوراک خود بنگرد (که چگونه پدید آمده است): ما (از آسمان) فرو ریختیم آب را فراوان؛ سپس شکافتیم زمین را؛ از آن رویاندیم دانه را؛ و انگور و سبزی را؛ و زیتون و نخل را؛ و باغهای انبوه را؛ و میوه و چراگاه را؛ تا بهره ای برای شما و (یا) دامهایتان باشد (که از دامها نیز خوراک تهیه می کنید)" (عبس، ۳۲ – ۲۴).

قرآن توجه ویژه ای به انسان شناسی دارد و انسان را به شناخت آفرینش خود فرا می خواند:

"پس انسان (باید) بنگرد که از چه آفریده شده است" (طارق، ۵)؛ سپس با بیان یک حقیقت هم نقطه آغازی برای کار پژوهشی بدست می دهد و هم انگیزه شناخت بیشتر را تقویت می کند: **"آفریده شده است از آبی جهنده که برون آید از میان صلب و ترائب" (طارق، ۶ و ۷).**

قرآن در آیات فوق، مکاتب معرفت شناختی یکجانبه نگر چون پوزیتیویسم و راسیونالیسم را نفی کرده است و با نگاهی همه جانبه به روند شناخت، بر ضرورت کاربست توأمان ابزارهای شناخت و پیوند تنگاتنگ تجربه حسی (کاوش و پژوهش در پدیده ها) و تعقل (ساماندهی داده های تجربی و دریافت

نظم حاکم بر آنها) در شناسایی جهان و کشف حقیقت تأکید دارد؛ قرآن به یکی از ایندو ابزار (حواس و عقل) در برابر دیگری اصالت نمی دهد.

۲) قرآن روشهای استدلالی استقراء و قیاس در منطق صوری بریده از تجربه را، که به ترتیب بر 'متشابهات' و 'احکام ذهنی' ثابت نشده استوار است، در شناخت پدیده ها نفی می کند و آنرا عامل فتنه و گمراهی می داند:

"همانا اوست که فرو فرستاد بر تو کتاب را؛ از آنست آیاتی استوار (تغییر ناپذیر) که آنها مادر (اصول و مبانی اعتقادی؛ قوانین عام آفرینش) کتاب است و بخش دیگر متشابهات (بیانگر پدیده های متغیر و ماهیتا متفاوت که با یکدیگر تشابه صوری دارند)؛ و اما آنها که در دلهایشان کژی و بیماری است پس پیروی می کنند آنچه را که متشابه است برای فتنه جویی و تأویل آن (تطبیق با واقعیت)؛ با آنکه نمی داند تأویل آنرا مگر خدا و فرو رفتگان در علم (آنها که قوانین عام تغییر ناپذیر را فرا گرفته اند و ماهیت متغیر پدیده ها و امور واقع را شناخته و به آنها بر می گردانند) ..." (آل عمران، ۷)؛ در این آیه استقراء صوری یا تعمیم یک یا چند نمونه تجربی دارای شباهت صوری به قلمروی با نمونه های فراوان مشابه و نامشابه در ظاهر و باطن، روش تحقیق فتنه جویانی عنوان شده که قصد تحمیل دیدگاه خود به واقعیت را دارند. بعلاوه، کژی دل یا 'غرض و مرض' نیز خاستگاه این روش استدلالی فتنه برانگیز (استقراء صوری) می باشد؛ در آیه فوق بر کارکرد زیانبار عنصر عاطفی (اغراض و علایق و منافع) در شناخت حقیقت تأکید شده است. در این روش استدلالی، حکمی که "دل بیمار" از پیش صادر کرده است، بدنبال یک یا چند نمونه شکلی در جهان و یا قرآن برای تأیید می گردد! در تاریخ اسلام، بارها و در زمینه های گوناگون آزموده ایم که متفکران مسلمان بدلیل وابستگی به قدرتهای سیاسی، طبقات بهره کش و فرهنگهای ارتجاعی و بیگانه، یک یا چند نمونه بظاهر مشابه در میان پدیده های کیفا متفاوت و تغییر پذیر (پدیده ها و آیات متشابه) را مبنای حکم دلخواه خود گرفته اند و مبانی عقیدتی و اصول عمومی راهنمای اندیشه و عمل در اسلام را زیر پا نهاده اند. نه تنها قدرتهای ستمگر تاریخ اسلام، که بسیاری از مکاتب گوناگون فلسفی، فقهی، کلامی و عرفانی در اسلام نیز، ره آورد استقراء صوری و استناد به یک یا معدودی آیه و یا حدیث متشابه است. باری، همانگونه که در شناخت تجربی – تعقلی جهان واقعی بیرونی، تک نمودهای مشابه و متغیر در چهارچوب نظم ثابت و عمومی جهان مطالعه می شوند، در قرآن شناسی نیز فهم آیات متشابه (مربوط به پدیده های مشابه) جز در سایه آیات تغییر ناپذیر قرآن (بیانگر قوانین عام حاکم بر جهان) ممکن نمی گردد. فتنه انگیزان، هرگز عموم متشابهات را هم مطالعه نمی کنند، و به یک یا چند تک نمونه از پدیده

ها و آیات متشابه بسنده می کنند؛ در حالیکه مطالعه کل متشابهات نیز انسانرا به قوانین عام (آیات استوار) راهنمایی می کند.

قیاس صوری نیز، که بر پایه احکام ذهنی از پیش ثابت انگاشته شده می باشد، در شناخت پدیده های کیفا متفاوت به ساده اندیشی و گمراهی راه می برد. امام صادق (ع) ابلیس را پایه گذار این روش استدلالی دانسته است:

"(خداوند به ابلیس) گفت: چه چیز ترا باز داشت که (بر آدم) سجده نیاوردی آنگاه که به تو امر کردیم. گفت: من از او برترم؛ مرا از آتش آفریدی و او را از گل" (اعراف، ۱۲)؛

"پس فرشتگان همگی (بر آدم) سجده کردند؛ مگر ابلیس که سرپیچی کرد از آنکه با سجده کنندگان باشد. (خداوند) گفت ای ابلیس ترا چه شد که نبودی با سجده کنندگان؟ (ابلیس) گفت من نه آنم که سجده کنم بر بشری که او را از گلی خشکیده و تیره و بد بو آفریدی!" (حجر، ۳۰ – ۳۳).

بر پایه اصول منطق صوری ارسطویی، قیاس صوری ابلیس و نژاد پرستان پیرو او اینگونه فرمولبندی می شود: "آتش از خاک برتر است" (مقدمه صغری)؛ "هر آتش آفریده ای از هر خاک آفریده ای برتر است" (مقدمه کبری)؛ "من از آدم برترم" (نتیجه)! در اینجا، حکمی که ثابت نیست، مبنای حکم جدید قرار می گیرد؛ وگرنه می توان پرسید: چه کسی گفته است که آتش از خاک برتر است؟ چگونه این برتری ثابت شده است؟ برتری آتش از خاک به چیست؟ بفرض این برتری، مگر ارزش هر خلقت و ساخته ای صرفا به ماده تشکیل دهنده آنست؟ و...

۳) قرآن برخلاف انگار گرایی (ایده آلیسم) افلاطون که شناخت را یک خاطره و یادآوری از زندگی در جهان مثالی (و نه یادگیری این جهانی) می دانست، و نیز برخلاف عقل گرایی دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس و "پیشداده های عقلی" کانت و "بدیهیات فطری" حکمای یونانی مآب مسلمان، آشکارا تأکید می کند که انسان هیچ دانشی را با خود به این جهان نمی آورد و آنچه می آموزد جز بیاری منابع طبیعی شناخت (حواس و عقل) در این جهان نیست:

"آیا روزگارانی بر انسان نگذشت که چیز قابل ذکری نبود؟ همانا آفریدیم انسان را از نطفه ای بهم آمیخته، و او را می آزماییم (و برای موفقیت در آزمونها) او را شنوا و بینا (دارای ابزار های شناسایی) گردانیدیم" (انسان، ۲)؛

"و خدا شما را از بطن مادرانتان بیرون آورد در حالیکه هیچ نمی دانستید، و برای شما گوش و چشم و دل (ابزارهای شناخت) قرار داد تا (بیاموزید و) شاید سپاس گذارید" (نحل، ۷۸)؛

"آموخت به انسان آنچه را که (پیش از این) نمی دانست" (علق، ۵).

شگفتا که این صراحت قرآنی نتوانست بسیاری از فیلسوفان "مسلمان" و "مفسران قرآن" را از گمراهی باز دارد! با اینکه امام علی نیز این حکمت درخشان قرآنی را به زیبایی بازگو نمود:

"خدا انسان را در تاریکیهای رحمها و در پرده هاییکه مانند غلاف و پوشش بود، بیافرید در حالیکه نطفه ای بود ریخته شده، و پدیده ای بود پوشیده؛ پس از آن بچه ای شد شیرخوار و کودکی برکشیده. سپس خداوند دلی نگهدارنده (حق)، زبانی سخنگو، چشمی بینا برای فهمیدن و عبرت گرفتن و دوری جستن از گناهان به او عنایت فرمود" (از خطبه ۸۲)؛ البته "دل" آن نیست که "اهل طریقت" فهمیده و بیان کرده اند؛ در اینجا "دل سپاسگزار و نگهدارنده حق"، عقل آزاد از هوای نفس است. در ادبیات قرآن و نهج البلاغه، دل کانون خردورزی است، نه کانون ستیز با تجربه و تعقل.

۴) ابزارهای شناخت حسی – تجربی (حواس پنجگانه) برای درک اولیه نمودهای مادی است؛ کشف حقیقت هستی و بخشهای گوناگون آن همچنین نیازمند تعقل و اصول راهنمای عقل است. برای شناخت جهان، حواس و تجربه حسی کافی نیستند و اگر انسان تعقل در نمودهای تجربی را نادیده بگیرد جز پدیده ها و وقایع محدودی که شخصا حس می کند به حقیقتی دست نمی یابد؛ دیدیم که پوزیتیویستها به هیچ حقیقتی حتی نظریه های عمومی فیزیک باور نداشتند. منیت پوزیتیویستی 'کافران' (ناباوران به حقیقت) را قرآن چنین بیان می کند:

"و (ای بنی اسرائیل بیاد آورید) هنگامی که گفتید: ای موسی ما هرگز بتو ایمان نخواهیم آورد مگر آنکه خدا را آشکارا (به چشم خود) ببینیم (!)..." (از سوره بقره، آیه ۵۵)؛

"و گفتند هرگز به (دین) تو ایمان نمی آوریم تا آنکه بشکافی برای ما از زمین چشمه ای، و یا ترا باغی از خرما و انگور باشد و جویها در میان آن جاری کنی، و یا پاره هایی از آسمان را (بر سر ما) فرود آوری چنانکه می پنداری، و یا بیاوری خدا و فرشتگان را پیش روی ما (که آنها را با چشمان خود ببینیم!)، یا ترا خانه ای از زر باشد، یا بالا روی در آسمان و (اگر هم بالا روی) هرگز باور نکنیم بالا رفتنت را تا (از آنجا) بفرستی بر ما نامه ای که بخوانیمش (؟!). بگو منزه است پروردگار من، آیا من جز بشری هستم به رسالت آمده؟" (از سوره بنی اسرائیل، آیات ۹۳ – ۹۰)؛

"بلکه هر مردی از آنها صحیفه گشوده ای (از جانب خداوند) برای خود می خواهد" (مدثر، ۵۲).

اساسا حسگرایی ریشه خصلتی دارد و آن خود محوری است. تا انسان از مدار 'خود' بیرون نیاید از عقل کارآمد و آزاد برخوردار نخواهد بود و لذا در شناخت حقیقت ناتوان می ماند؛ زیرا:

"خودبینی ناراستی و بلکه آفت خردها است" (از وصیت نامه امام علی به فرزندش حسن)؛

"... نشانه های پیدا بر وجودش (وجود خدا) دلالت دارند. محال است که با چشم دیده شود. پس سزاوار نیست کسی که او را به چشم ندیده منکر او شود" (از خطبه ۴۹ نهج البلاغه).

قرآن و نهج البلاغه آشکارا در برابر پوزیتیویسم و خود مداری آن موضع می گیرند. همچنین انحصار جهان در ماده ملموس، و این استدلال پست و بی پایه ماتریالیستی، که در چهارچوب حواس نگنجیدن خدا دلیل بر نبود اوست، نفی می شود. برای شناخت حقیقت یک سامانه از نشانه های عینی آغاز می کنیم ولی پس از تجربه حسی نمودهای آن، این عقل است که داده های تجربه حسی را تحلیل می کند و به نظم سامانه و حقیقت آن رهنمون می گردد؛ حقیقتی که دیگر مستقیما حس کردنی نیست.

۵) از شگفتیهای قرآن آنستکه به حقیقت و کل جهان آفرینش فراتر از زمان و مکان و علم انسان زمانه، نظر می کند؛ بدینگونه زمینه نظری پیشرفت پیوسته دانش بشر از نسبی به مطلق فراهم می شود. ایمان به جهان نامحسوس (**غیب**) اساسا از اصول جهان بینی توحیدی است؛ این باور ضمن اینکه با پیامد اخلاقی گسترش روز افزون دانش بشری (غرور و خودخواهی و 'من مداری') می ستیزد، به انسان در دریافت حقیقت مطلق جهان هستی، جهانی که مستقل از ادراکات حسی محدودش می باشد، امید و انگیزه می بخشد؛ بگفته پلانک: **"از نظرگاه علوم دقیقه، همچنان گودالی گذار ناپذیر بین جهان ظاهر و جهان حقیقی مابعد الطبیعی بجا می ماند، و این گودال در نظر مرد علم کششی پدید می آورد که اشتهای وی را برای معرفت شدید تر می کند"** (تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۹۸). اگر جهان بیرونی به تمامی در ادراک انسان می گنجید، حقیقتی برای پژوهش وجود نمی داشت؛ زیرا 'حقیقت' الزاما در پس پرده 'واقعیت' قابل ادراک است. ایمان به غیب همچنین مکمل اعمال صالح و عدالتخواهانه است؛ اعمالی که تأثیر و ارزش پایدار و تغییر ناپذیر دارند:

"این کتاب بی هیچ تردیدی راهنمای پرهیزگاران است؛ آنها که به غیب (جهان نامحسوس) ایمان دارند و نماز بپا می دارند و از هر چه روزی آنها کرده ایم به فقیران انفاق می کنند" (بقره، ۳ – ۱).

ارزش جهان 'ناپیدا' کمتر از جهان 'پیدا' (جهانی که در ادراک حسی انسان می گنجد) نیست:

"سوگند به آنچه که می بینید و به آنچه که نمی بینید، همانا این سخن از فرستاده ای بزرگوار است" (حاقه، ۳۸ و ۳۹)؛ تأکید آشکاری است بر گستره بیکران جهان هستی که فراتر از جهانی است که انسان به واسطه حواس محدود خود می شناسد.

میان این دو جهان، جهان بیرونی قابل شناخت و جهان ناپیدای ناشناختنی، ضرورتا مرزی گذر ناپذیر موجود است؛ مرزی که هم انگیزه پژوهش است و هم غایت آن. ایمان به جهان غیب مبتنی بر شناخت

تجربی آن با کمک حواس پنجگانه نیست و حقایق متافیزیکی مستقیما برای انسان دست یافتنی نیستند؛ بگفته پلانک: "**جهان حقیقی مابعد الطبیعی مبدأ پژوهش علمی نیست، بلکه مقصد وصول ناپذیر آنست**" (همانجا، ص ۹۹). مرز گذرناپذیر این دو جهان همچنین بیانگر محدودیت توانایی ابزارهای شناخت انسان در دریافت حقیقت است؛ نکته ای که "حکما و عرفای مسلمان" بدان توجه نکردند و به گمراهی افتادند. باری، برای نفی بنیادی پوزیتیویسم و شکاکیت و نسبی گرایی، و نیز وحدت انگیزه و غایت در پژوهش علمی، باید شناخت جهان ناپیدا و نامحسوس برای انسان ناممکن ولی ایمان بدان ضروری باشد:

"و از آن خداست ناپیدای آسمانها و زمین، و کار ساعت (برای خدا) نیست مگر همچون چشم بر هم زدن یا نزدیکتر؛ همانا خدا بر همه چیز تواناست" (نحل، ۷۷)؛

"دانای نهان است؛ پس آگاه نگرداند بر نهان خویش کسی را" (سوره جن، آیه ۲۶).

پس 'علم غیب' و منجمله 'علم ساعت' (آغاز و پایان فازهای آفرینش) در انحصار خداست و مغز انسان توانایی دریافت این آگاهی را ندارد:

"از تو در باره ساعت می پرسند. بگو نیست علم آن جز نزد خدا، و چه دانی تو! شاید موقع آن ساعت نزدیک است" (احزاب، ۶۳).

بدینگونه، قرآن برای توانایی اندیشه و خرد انسانی در دریافت حقایق هستی و رازهای ناشناخته آن مرزی می نهد:

"بگو که در همه آسمانها و زمین جز خدا کسی از علم (به جهان) غیب برخوردار نیست و در نمی یابند که چه هنگام زنده و برانگیخته خواهند شد" (نمل، ۶۵)؛

"و گویند چه هنگام است این وعده (رستاخیز) اگر راست می گویید؟ بگو علم آن تنها نزد خداست و من نیستم مگر بیم دهنده آشکار (آن حادثه بزرگ)" (ملک، ۲۶ – ۲۵)؛

"و تو چگونه به روز جزا آگاه توانی شد؟ باز (عظمت) آنروز را چگونه درک توانی کرد؟" (انفطار، ۱۸ – ۱۷).

و امام علی از ناتوانی دانش و خرد انسانی در شناخت حقیقت خداوندی سخن می گوید:

"...همان خداوندی که همتهای بلند او را درک نکنند و غواصان دریاهای خرد به کنه حقیقت وی دست نیابند..." (از خطبه اول نهج البلاغه)؛ خرد انسانی باید به شناخت **هستی** خدا بسنده کند و از وارد شدن در قلمرو **چیستی** او بپرهیزد.

از سوی دیگر، اقرار به جهان غیب از ضروریات شناخت حقیقت و از ویژگیهای دانشمندان بصیر و ثابت قدم است که به نیروی دانش و خرد دریافته اند آگاهی شان به 'جهان غیب' خطور نخواهد کرد:

"بدان که ثابت قدمان در علم آنهایند که اقرار به غیب، که تفسیرش را نمی دانند، آنها را از وارد شدن به مرزهای جهان غیب بی نیاز گردانیده است" (از خطبه ۹۰ نهج البلاغه).

ایمان به جهان غیب و در عین حال عدم دسترسی به آن، راز پویایی و شکوفایی دانش و اندیشه است:

"بار خدایا! این چیست که از دستگاه آفرینش تو دیده و از توانایی تو به شگفت می آییم؛ در حالیکه آنچه از آفرینش تو که از ما پنهان است و دیدگانمان از دریافت آنها ناتوان و خردهایمان را در آن راه نیست و پرده های 'غیب' میان ما و آنها پوشش افکنده، بزرگتر است" (از خطبه ۱۵۹ نهج البلاغه)؛ جهانی که در ادراک انسان می گنجد کوچکتر از جهانی است که برای انسان قابل شناختن نمی باشد. از پیامدهای اخلاقی این دیدگاه، فروتنی دانشمند است: دانشمند هر اندازه هم که بر جهان قابل شناخت اشراف علمی داشته باشد، باز دانش اندکی از جهان دارد.

امام علی در پرتو حکمت متعالی قرآن با بیان چگونگی خلقت انسان چهارچوب دانش و خرد انسان را روشن می سازد، و حکمت و خداشناسی را بر پایه هایی استوار قرار می دهد؛ ای کاش "حکیمان و عارفان مسلمان" به این سخن حکیمانه توجه می کردند و در دام فلسفه لرزان یونانی نمی افتادند:

"ای انسانیکه موزون و تطبیق یافته آفریده شده ای، و در تاریکی های رحمها و پرده های بسیار رشد کرده بالیدی؛ آغاز پیدایش تو از گل بوده است و تا زمانی معین و سرآمدی تعیین شده در جایگاهی محکم در شکم مادرت قرار گرفتی در حالیکه جنینی بیش نبوده می جنبیدی؛ نه سخنی را پاسخ می دادی و نه آوایی را می شنیدی؛ از آن پس از جایگاهت بیرون شده به خانه ای که راههای بهره وری از آنرا نشناخته بودی وارد گشتی. چه کسی ترا راهنمایی کرد تا شیر از پستان مادرت درکشیده بنوشی؟ و چه کسی ترا برای رفع نیازمندی به موضع اراده و درخواست آشنایت نمود؟ چه دور است (کسیکه ساختمان فیزیکی و روانی خود را بخوبی نمی شناسد به کنجکاوی در ذات و صفات خدای یکتا می پردازد) زیرا <u>آنکس که از شناسایی پدیده هایی که اندام و شکل دارند ناتوان است، از شناخت صفات آفریدگار او ناتوانتر و از دریافتش بوسیله آفریده ها دورتر است</u>" (از خطبه ۱۶۲ نهج البلاغه).

بنابراین، قرآن آنچه را که از 'جهان غیب' توصیف می کند، مطابق توان درک انسان و تنها برای افزایش یقین مؤمنان و پیشگیری از تشتت در اهل توحید است:

"و نگرداندیم یاران آتش را جز فرشتگانی، و نگرداندیم شمار آنها را جز آزمایشی برای آنها که کفر ورزیدند؛ تا آنکه اهل کتاب یقین کنند و بر ایمان مؤمنان بیفزاید و پس از آن اهل کتاب و مؤمنان دو دل نگردند؛ و تا آنکه بیمار دلان و حق پوشان گویند خدا از این مثل چه منظور داشت؟ آری! چنین گمراه سازد خدا آنکه را خواهد و به راه آورد آنکه را خواهد، و <u>جز او هیچکس از شمار لشکریان پروردگارت آگاه نیست</u>، و <u>نیست آن (آیات مربوط به جهان غیب) جز برای یادآوری بشر</u>" (مدثر، ۳۱).

۶) پیشتر از دخالت عاطفه یا انفعال انسان در روند شناخت تجربی – تعقلی جهان پیرامون، و تأثیر نیازهای خاص فردی و گروهی در شکل گیری پندارها یا دانش مجازی و اعتباری سخن گفته شد. اگر **توحید** حقیقت جهان بینانه ای است که بر دانش برآمده از روش تجربی – تعقلی شناخت جهان متکی است و در آن فهم می گردد، **شرک** فلسفه ای است که بر بنیاد این پندارها استوار است و از آنها نیرو می گیرد. نیاز خداوندان زر و زور به توجیه ایدئولوژیک ستم و نابرابری آنان را به ساخت و پرداخت دین شرک در تاریخ هدایت کرد؛ دینی بر بنیاد دانش مجازی (گمان و پندار) و نه دانش حقیقی:

"و نیست آنان (مشرکین) را هیچ دانشی بدان و پیروی نمی کنند جز گمان و پندار را، و گمان و پندار (انسانرا) از فهم حقیقت بی نیاز نگرداند" (نجم، ۲۸).

اساسا پرستش غیر خدا (یگانه مطلق هستی) نه بر دانش و خرد استوار است و نه بر حق و عدالت:

"و پرستش کنند جز خدا آنچه را نفرستاد بدان فرمانروایی و آنچه در آن علمی ندارند (نه کسی از جانب خدا به پرستش آن امر کرده و نه شناخت علمی راهنمای آنان بوده است)، و ستمکاران را در جهان یار و یاوری نخواهد بود" (حج، ۷۱).

تبلیغ سیستماتیک پندارها توسط خداوندان زر و زور تأثیر ویرانگری بر جای می گذارد؛ مردمانی که از ابزارهای طبیعی شناخت بهره نمی گیرند، فریفته پندار این خداوندان می شوند و هیزم آتش آنان در جنگ و سرکوب و غارت. در این باره امام علی به کمیل بن زیاد می فرماید:

"مردم سه دسته اند: نخست دانشمند ربانی، دوم جویای علم که در راه رستگاری روان است، سومین دسته آنانند که همچون مگسان ناتوان هر ندا دهنده ای را پیروند و در پی هر بادی روانند، نه از نور دانش بهره مندند و نه بر پایه استواری پناه جسته اند" (نهج البلاغه، سخن ۱۳۹).

قیاس به نفس، آزمندی، قدرت جویی، گذشته گرایی، حس گرایی، عقل گرایی، شکاکیت، پیروی کورکورانه از رهبران و فلاسفه ای که همه مسائل جهان را با قیاس صوری حل می کنند، و اگر هم تجربه ای را دنبال کنند جهت اثبات پندارهای از پیش پذیرفته شده است (استقراء صوری)، از باز دارنده های دستیابی به حقیقتند. قرآن به عوامل بازدارنده شناخت و دانش حقیقی در بینش و روش و منش انسانها توجه ویژه دارد. این عوامل، چنانکه گفته شد، مانع از کارآیی ابزارهای شناخت در دریافت حقیقت و زمینه پیدایش پندارها یا دانش مجازی می شوند. حق پوشان و حق ستیزان، نیازها و خواسته های خود را ملاک قرار می دهند و لذا توان شناخت حقایق هستی را از دست می دهند:

"همانا یکسان است حق پوشان را بیم دهی یا ندهی؛ ایمان نخواهند آورد. مهر نهاد خدا بر دلها و گوشهای ایشان، و بر دیدگان ایشان است پرده ای (که فهم حقایق نمی کنند)، و بر ایشان است رنجی بزرگ" (بقره، ۶ و ۷).

پرستش هوای نفس (نیازهایی که سرچشمه پیدایی عواطف کور شده و در روند شناخت تجربی – تعقلی جهان اخلال می کنند) ریشه این ناتوانی در شناخت حقایق است:

"آیا دیدی آنرا که هوای نفسش را خدای خود گرفت، و خدا او را در علم گمراه ساخت و مهر بر گوش و دل او نهاد و بر دیدگانش پرده ای کشید؟ پس از خدا چه کسی او را هدایت کند؟ آیا یادآور نمی شوند؟" (جاثیه، ۲۳).

هوای نفس آفت خرد و بازدارنده راهیابی است:

"پیروی از هوای نفس انسان را از راه حق باز می دارد" (از خطبه ۴۲ نهج البلاغه)؛

"بدانید که آرزوهای نفسانی رهزن خرد و فراموش سازنده یاد (خدا و آخرت) هستند. پس آرزوها را دروغ بدانید که آن فریبنده و آرزومند فریب خورده است" (از خطبه ۸۵)؛

"بسا عقلی که اسیر است نزد آنکه هوا و هوس بر او چیره است" (از سخن ۲۰۲)؛

"چون آز بدرخشد خرد به خاموشی گراید" (سخن ۲۱۰).

راه خدا (راه حق جویی و تکامل) و راه نفس (خواهشها و علائق غریزی و خودبخودی انسان) از هم جدا و ضد یکدیگرند؛ و این خود معیاری برای شناسایی ایندو است[58]:

"پیامبر فرمود: بهشت پیچیده شده در دشواریها و جهنم پیچیده شده در خواهشهای نفسانی (نیازهای کاذب) است. بدانید هیچ چیز از فرمانبری خدا بشمار نیست مگر آنکه مخالف خواهش نفس باشد و هیچ چیز از نافرمانی خدا بشمار نیست مگر آنکه موافق خواهش نفس باشد" (از خطبه ۱۷۵).

اندیشه ورزی برای دریافت حقیقت کافی نیست؛ دانش و خرد تنها هنگامی می توانند حقیقت یاب باشند که انگیزه های دنیوی (دستیابی، نگهداری و افزایش قدرت و ثروت) در کار نباشند؛ وگرنه پیام خدا نیز آگاهانه تحریف می شود؛ کاری که اشرافیت یهود در تاریخ بدان شهره هستند:

"آیا طمع دارید که (یهودان) به شما بگروند؛ در حالیکه گروهی از آنها سخن خدا را شنیده و پس از آنکه آنرا عقلانی می یافتند تحریف می کردند؛ و ایشان (بر این کار) علم داشتند (آگاهانه تحریف می کردند تا پاسخی برای نیازهای کاذب خود بیابند)" (بقره، ۷۵).

در میان مکاتب معرفت شناختی موجود، جز مکتب قرآن و نهج البلاغه بر این عوامل بازدارنده درونی تأکید نکرده است؛ و از اینروست که امام علی حکمت (دانشی که از نظم هدفدار و معنای آفرینش سخن می گوید) را در سینه 'منافق' لرزان و بیقرار می داند که تنها در سینه 'مؤمن' آرام و قرار می گیرد:

---

[58] **تولستوی** نیز در کتب "هنر چیست" بر این تضاد تأکید کرده است.

"حکمت را هر جا باشد فرا گیر؛ زیرا برخی از حکمت در سینه منافق است که در آن سینه نا آرام و لرزان است تا آنگاه که از آنجا بیرون آمده و در سینه مؤمن که دارنده (واقعی) آنست فرود آید" (سخن ۷۶)؛

"حکمت گمشده مؤمن است، پس آنرا فراگیر اگر چه از مردم دورو و دوگانه باشد" (سخن ۷۷).

آزموده های تاریخی و اجتماعی نیز بر درستی سخن خداوند گواه است:

"چنانکه فرستادیم بر شما رسولی از میان خودتان که آیات ما را برای شما می خواند و (از آلودگی جهل و شرک) پاکتان می سازد و به شما می آموزد کتاب و حکمت و آنچه را که نمی دانستید" (بقره، ۱۵۱).

پاک شدن از جهل و شرک از الزامات شناخت یا معرفت است. قرآن بر تأثیر پایگاه طبقاتی در شناخت و سنجش و ارزیابی تأکید دارد:

"هر گاه آیات ما بر ایشان بروشنی خوانده شود، کافران به مؤمنان (از سر فخرفروشی) گویند کدامیک از ما دو گروه در جاه و مقام برتر و در منزلت نیکوترند؟ (راز ماندگاری و پیروزی را در قدرت و ثروت و شکوه ظاهری می دانند؛ پندار آنها خطاست) و بسا ما نابود کردیم پیش از اینان کسانی را که داراتر و جذاب تر از اینها بودند" (مریم، ۷۴ – ۷۳).

آنها گمان می کنند دارایی بیشتر برتری همیشگی آنها را تضمین خواهد کرد! قرآن همچنین بر ریشه طبقاتی سنت گرایی، کهنه اندیشی دینی و دشمنی با نواندیشی تأکید دارد:

"و اینگونه در هیچ شهر و دیاری پیش از تو هشدار دهنده ای (به پیامبری) نفرستادیم مگر آنکه ثروتمندان آن (شهر و دیار) گفتند: ما پدران خود را بر آئینی یافته ایم و بدنبال آنها رهسپاریم (دین شرک "نیاکان" حافظ منافع طبقاتی آنها بوده است). (پیامبر) گفت: حتی اگر من آئینی هدایت کننده تر از آنچه پدرانتان را بر آن یافته اید، برایتان بیاورم؟ گفتند: ما به آنچه شما بدان فرستاده شده اید ناباوریم" (زخرف، ۲۴ – ۲۳)؛

"از اینان (منکران) کسی است که (بظاهر) گوش بسوی تو دارد (ولی به معنا نمی شنود)؛ آیا تو توانی کران را چیزی بشنوانی با آنکه چیزی در نمی یابند؟ و از ایشان است آنکه (بظاهر و نه به باطن) بسوی تو بنگرد؛ آیا تو کوران را توانی رهبری کنی با آنکه بصیرتی ندارند؟ خدا هیچ ستم به کسی نکند ولی مردم خود به خویشتن ستم می کنند" (یونس، ۴۴ – ۴۲)؛

"نه هر دارنده دلی خردمند، و نه هر دارنده گوشی شنوا، و نه هر دارنده چشمی بیناست" (نهج البلاغه، خطبه ۸۷).

شناخت حسی باید از سطح و ظاهر فرا تر رفته و به نیروی خرد و اندیشه به عمق و باطن راه یابد تا حقیقت درک گردد و ایمان راستین پدید آید:

"اعراب گفتند ما ایمان آوردیم، بگو که شما ایمان نیاوردید، لکن بگویید ما اسلام آوردیم و ایمان هنوز در دلهای شما داخل نشده است" (حجرات، ۱۴).

قرآن حق پوشان ظاهر بین و سطحی نگر را کر و کور می نامد؛ انگار که نه تنها از اصول راهنمای عقل، که از ابزارهای حسی – تجربی شناخت هم بی بهره اند! براستی چشم و گوش چه سودی بخشد ایشان را هنگامی که در شناخت حقیقت ناکارآمد هستند؟ آنچه سبب این ناکارآمدی گشته منافع مادی است: زراندوزی، زورمداری و برتری جویی؛ کوشش در بنده ساختن بندگان خدا!

"این (خشم خدا بر کافران) از آنروست که آنها دنیا را بر آخرت برگزیدند و خدا هرگز حق پوشان را هدایت نخواهد کرد. اینهایند که خدا بر دلها و گوشها و دیدگانشان مهر نهاده است و اینها همان غافلانند" (نحل، ۱۰۸ – ۱۰۷).

دنیاپرستان (زورمداران و زرسالاران) توان کاربست ابزارهای شناخت و دریافت حقیقت را از دست می دهند:

"آیا در روی زمین گردش نکردند تا دلهایشان (حقایق را) بدانها دریابند؟ یا گوشهایی که (حقایق را) بدانها بشنوند؟ براستی که کور نیست دیدگان (حق پوشان) ولی دیده دل آنها کور است" (حج، ۴۶).

حق پوشی و حق ستیزی (کفر) انسان را از کاربست خرد و تحلیل عقلانی مشاهدات عینی، شناخت سنتها و درس آموزی از تجارب تاریخی باز می دارد.

ارزش تعقل در معرفت شناسی قرآن و نهج البلاغه تا آنجاست که پیروی از **عقل** (آزاد از هوای نفس) گزینه همسان پیروی از پیامبران است:

"آنگاه (دوزخیان) گویند که اگر ما شنوندگان (پیام پیامبران) بودیم یا (خود در جهان هستی) تعقل می کردیم، امروز از دوزخیان نبودیم" (ملک، ۱۰)؛ از کارکردهای خرد بازشناسی گمراهی از رستگاری است (نهج البلاغه، سخن ۴۱۴). اگر عقل آزاد نباشد، از هدایت انسان ناتوان خواهد بود، و این ناتوانی بیشتر می شود زیرا اسارت عقل فزونی خواهد یافت:

"آنکه خرد کنونی اش سودی به او نرساند، خردی که از او پنهان است، از سود رساندن به او ناتوانتر است" (از خطبه ۱۱۹).

۷) تعقل در فهم حقایق توحیدی ضروری است. روش دعوت پیامبران بر این پایه است:

"(خلق را) با حکمت و پند نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با روشی که نیکوتر است با آنان مناظره و مجادله کن؛ همانا پروردگارت بهتر می داند چه کسی از راه او گم گشته است، و او به هدایت یافتگان (نیز) داناتر است" (نحل، ۱۲۵).

فراخوان به راه خدا نیز با کمک عقل و منطق و برهان صورت می گیرد، چه برای آنها که قابلیت هدایت داشته باشند و چه آنها که نداشته باشند؛ زیرا این را تنها خدا می داند. بدون استدلال منطقی هم نمی توان عقاید جهان بینانه فلسفی را نفی و یا اثبات کرد:

"... (مشرکان را) بگو اگر راست می گویید که با الله (خدای یکتا) خدایی همراه است (که در آفرینش و هدایت جهان مؤثر است)، بر دعوی خود برهانی بیاورید" (نمل، ۶۴).

پس آنها که عقاید غیر توحیدی دارند نیز باید بتوانند در پیشگاه خدا اقامه برهان کنند؛ لذا عقاید جهان بینانه فلسفی را بی استدلال منطقی نباید پذیرفت:

"ما از هر امتی گواهی برگرفته و گفتیم اینک بیاورید برهان خویش را! پس دانستند که حق از آن خداست و آنچه دروغ بافتند همه نابود گردید (برهان محکمی بر عقاید غیر توحیدی وجود ندارد)" (قصص، ۷۵).

ایمان به خدای یکتا و درک نظم و هدف غایی دستگاه آفرینش بر بنیاد مشاهدات عینی و تفکر و تعقل در آنهاست؛ شناخت خدای هستی در روند تجربی – تعقلی بدست می آید. خداشناسی استدلالی ابراهیم گواه است که حتی پیامبران نیز از این روند برکنار نیستند؛ 'وحی' آنان را بی نیاز از تجربه و تعقل در هستی نمی سازد:

"و (بیاد آورید) هنگامی که ابراهیم به پدرش آذر گفت: آیا بتها را به خدایی گرفته ای؛ همانا تو و قومت را در گمراهی آشکار می بینم. و بدینسان به ابراهیم ملکوت آسمانها و زمین را نمایاندیم تا از اهل یقین گردد: آنگاه که تاریکی شب او را فرا گرفت ستاره ای را (درخشان) دید و گفت این پروردگار من است؛ پس چون (آن ستاره) فرو نشست، گفت من فرو روندگان را دوست ندارم. و هنگامیکه ماه را تابنده دید، گفت اینست پروردگار من؛ پس چون افول کرد، گفت اگر پروردگارم مرا هدایت نکند همانا که از گروه گمراهان خواهم بود. تا آنگاه که خورشید درخشان را دید (گویی پروردگار خویش را باز شناخت و با ذوق) گفت: اینست پروردگار من! این (از آن ستاره و ماه) بزرگتر است؛ سپس هنگامیکه (آن نیز) ناپدید شد، گفت: ای قوم همانا از آنچه شما بدان (بخدا) شرک می ورزید بیزارم. هر آینه برگردانم روی خود را بسوی آنکه فطرت آسمانها و زمین (نظم عینی حاکم بر جهان) را بر یکتایی و یکتا پرستی نهاد و من از مشرکان نیستم" (انعام، ۷۹ – ۷۴)؛ ابراهیم گام به گام با هدایت عقل و وحی پایداری و ثبات را در خدای مطلق هستی جست تا سرانجام به نظم یگانه هستی و یکتاپرستی رسید.

۸) در معرفت شناسی قرآن، طبیعت تنها قلمرو شناسایی و پژوهش نیست؛ جامعه و تاریخ اجتماعی انسان نیز از نظم و قانونمندی خاص خود برخوردار است و در این زمینه نیز حقیقت جز در روند شناخت تجربی – تعقلی کشف نمی گردد:

"... آیا در روی زمین گردش نکردند تا بنگرند چگونه بود فرجام پیشینیان آنها؟ و همانا برای پرهیزگاران سرای آخرت برتر است؛ آیا (این حقیقت را) به خرد در نمی یابید؟" (یوسف، ۱۰۹)؛

"پس بنگر که پایان نیرنگشان چه شد (ستمگران قوم صالح). آنها با قومشان همگی واژگون گشتند. بنگر که چگونه خانه های ستم آنان فرو ریخت و این برای دانایان نشانه ای است" (نمل، ۵۲ ـ ۵۱)؛

"بگو در روی زمین سیر کنید تا بنگرید که چگونه بود فرجام تبهکاران" (نمل، ۶۹)؛

"فرعون و لشکریانش بناحق در زمین سرکشی و برتری جویی کردند و چنین پنداشتند که بسوی ما باز نخواهند گشت. پس گرفتار ساختیم او و سپاهش را و افکندیم آنان را به دریا. پس بنگر چگونه بود فرجام ستمکاران" (قصص، ۴۰ ـ ۳۹)؛

"پیش از شما (ملتهایی بودند و) سنتهایی بر آنها بگذشت؛ پس در زمین گردش کنید و بنگرید چگونه بود فرجام آنانکه وعده های خدا را دروغ پنداشتند" (آل عمران، ۱۳۷).

در آیات فوق از ضرورت دو عنصر تجربه تاریخی (مشاهده آثار بجا مانده از پیشینیان در زمین) و تعقل در فهم حقیقت و گزینش راه برتر سخن رفته است. آزموده های تاریخ و تعقل در این آزموده ها منابع پژوهش و درس آموزی اند. امام علی نیز یکی از کارکردهای خرد را نگه داشتن تجارب و آزموده ها می داند (**"والعقل حفظ التجارب"**)؛ کار خرد سرانجام شناسی امور واقع و شناسایی فراز و فرودهاست:

"خردمند پایان کار خویش را به دیده دل نگریسته و شناسای فراز و نشیب کار خویش است" (از خطبه ۱۵۳). اینگونه تعریف از خرد و خردمند بر ضد عقل گرایی فلاسفه تجربه گریز است و نشانگر آنستکه میان ایندو ابزار شناسایی جهان (حس و عقل) دیوار جدا کننده ای نیست. پیوند ایندو و مناسبات متقابل آنهاست که یک روند شناسایی را به فرجام کشف حقیقت نزدیک می کند. تجربه اجتماعی – تاریخی باید با پژوهشهای نظری و خردورزی منطقی پیوند یابد تا حقیقت بدرستی شناخته گردد.

۹) از شگفتیهای قرآن آنستکه توجه و اندیشه انسان را از نظم حاکم بر طبیعت به نظم حاکم بر تاریخ هدایت می کند؛ از قوانین عام حاکم بر کل هستی چون حرکت و تغییر و تضاد سخن می گوید که طبیعت و تاریخ هر دو را در بر می گیرد؛ نظم ثابت و یگانه حاکم بر هستی:

"سوگند به گاه سپیده دم، و به شبهای دهگانه، و به جفت و تک، و به شب آنگاه که رهسپار گردد. آیا در این (پدیده های طبیعی) نزد اهل خرد سوگندی هست؟ (آیا سزاوار سوگند نیستند؟ پس از طبیعت به تاریخ نظر اندازید) آیا ندیدی که پروردگارت با عاد چه کرد؟ (و نیز با ستمگران شهر) ارم که دارندگان ستونها (ی قدرت) بودند؟ که مانند آن در

هیچ کشوری پدیدار نشد؟ و قوم ثمود که سنگها را در میان وادی شکافتند (و کاخهای ستم بر پا ساختند)؟ و فرعون دارنده پایه ها (ی استوار قدرت)؟ کسانی که در کشورها (ی گوناگون) سرکشی کردند و تبهکاری را به نهایت رسانیدند؛ پس پروردگارت تازیانه های عذاب را بر آنها فرو ریخت. همانا پروردگارت در کمینگاه (ستمگران) است" (فجر، ۱۴ – ۱).

"آیا پیش خود اندیشه نکردند که خدا آسمانها و زمین و هر آنچه میان آنهاست را جز به حق و سرآمدی معین نیافریده است؟ و همانا بسیاری از مردم (چون در نظم عینی و هدفدار آفرینش اندیشه نمی کنند) بدیدار پروردگار ناباورند. آیا در زمین گردش نکردند تا فرجام کار آنها که پیش از اینها بودند را بنگرند؟ آنها بسیار پرتوان تر از اینان بودند و زمین را (برای یافتن و تولید ثروت) کاویدند و زیر و رو کردند، و آنرا آباد کردند بیشتر از آنچه اینان ساختند؛ و پیامبرانشان با دلایل و نشانه های روشن بسوی آنها آمدند (اما "قدرت" چشم حقیقت بین آنها را کور کرده بود)؛ خدا در باره آنها هیچ ستم نکرد بلکه خود بر خویشتن ستم می کردند" (روم، ۹ – ۸).

۱۰) شکاکیت در معرفت شناسی قرآن و نهج البلاغه قاطعانه نفی شده است؛ شکاکیت چنانکه دیدیم منابع طبیعی شناخت بشر و دستاوردهای او را خوار می کند و جهان را برای انسان قابل شناخت نمی بیند. شکاکیت شرک آمیز است زیرا در جهان هستی حقیقتی نمی بیند و ذهن انسان را به ساحل آرامش و یقین نمی رساند و لذا راه تغییر و اصلاح و تکامل را بر وی می بندد.

اما همانگونه که **شک غیر علمی** در مکتب توحیدی اسلام نفی می شود، **یقین بی پایه** نیز طرد می گردد؛ امام علی در پاسخ به پرسشی، یقین (عدم شک) را بر بصیرت و تجربه و حکمت استوار ساخته است:

"... و یقین از آنها بر چهار ستون است: بصیرت در هوشیاری، دستیابی به حکمت (دانشی مبتنی بر شناخت معنا و نظم هدفدار آفرینش؛ مترادف فلسفه)، پند گرفتن از آزموده های دیگران و روش پیشینیان ..." (نهج البلاغه، سخن ۳۰).

جز تکیه بر بصیرت و حکمت و تجارب اجتماعی – تاریخی، یقین بی پایه است و از جهل و تعصب برخاسته است.

تأکید قرآن بر برتری عالم بر جاهل، و نقش دانش در ایمان و یقین به آیات خداوندی، از اطمینان قرآن بخود و نفی بنیادی شکاکیت و لاادری گری سرچشمه گرفته است؛ نکته ای که بسی ارزش اندیشیدن دارد!

"تا آنها که بدیشان علم داده شد بدانند که آن (قرآن) حق است از جانب پروردگار تو ..." (حج، ۵۴)؛

"آیا آنها که علم دارند با آنان که علم ندارند برابرند؟..." (زمر، ۹)؛

"و آنها که بدیشان علم داده شد یقین می کنند که آنچه بسوی تو از پروردگارت فرو فرستاده شده حق بوده و (قرآن) راهنمایی کند بسوی خدای ستوده و گرامی" (سباء، ۶)؛

باری، جز از راه دانش نمی توان به حقیقت رسید. نباید به چیزی از روی بی دانشی و پنداربافی ایمان آورد:

"شما مرا فرا می خوانید که بخدا کفر ورزم و شریک گردانم با او آنچه را بدان علم ندارم (از نقش و تأثیر آنها در جهان چیزی نمی دانم) و من شما را بسوی خدای توانای آمرزنده فرا می خوانم" (مؤمن، ۴۲).

حقایق در قرآن بر دو گونه اند؛ پاره ای از آنها حقایق ثابت یقینی اند، و برخی در زمره حقایق تغییر پذیر تجربی می باشند. تغییر در حقایق تجربی، چنانکه پیشتر اشاره شد، بمعنی نسبیت علم و نه نسبیت حقیقت (تکامل حقیقت از نسبی به مطلق) است؛ نسبی گرایی و شکاکیت در قرآن راه ندارد. حقایق تجربی می توانند با تغییر در واقعیت و یا تغییر در گستره دامنه تجربه و موضع تجربه گر (نسبیت علمی – انشتاینی) تغییر کنند. برای نمونه، در گستره محدود طبیعت زمینی، کوهها نماد پابرجایی اند (همین بخش، غاشیه، ۱۹؛ نبأ، ۷) و حرکت آفتاب نیز دلیل حرکت سایه است:

"آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را (بر سر جهانیان) بگسترانید؟ و اگر می خواست آنرا ساکن می گرداند؛ آنگاه خورشید را بر (وجود) آن دلیل و راهنما گردانیدیم. سپس آنرا به آسانی و آهستگی بسوی خود قبض می کنیم" (فرقان، ۴۶ – ۴۵).

اما در گستره منظومه شمسی و طبیعت کیهانی، کوهها (و زمین) مانند ابر در حرکتند، و ماه و خورشید در مداری معین، و تا سرآمدی معین، در گردش خواهند بود؛ با اینکه در نجوم باستانی، زمین ثابت بود و خورشید و ستارگان فنا ناپذیر بودند (قرآن در سوره تکویر تیرگی و مرگ خورشید و ستارگان را پیش بینی کرده است):

"کوهها را بنگری و ساکن پنداری؛ حال آنکه مانند ابر در حرکتند" (نمل، ۸۸)؛

"خداست آنکه آسمانها را بی ستونی که آنرا ببینید برافراشت، آنگاه استوار گشت در عرش، و خورشید و ماه را مسخر اراده خود ساخت که هر کدام تا سرآمدی معین در گردشند..." (رعد، ۲).

بخش پنجم:

مبانی معرفت شناختی "حکمت"، "شریعت" و "طریقت"

با وجود معرفت شناسی روشن قرآن، گروهی از متفکران مسلمان زیر تأثیر فرهنگهای بیگانه و مقتضیات سیاسی و اجتماعی زمان خود، چه در زمینه شناخت انسان و جهان هستی و چه در زمینه تنظیم زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان، از بینش و روش شناسی قرآن کم و بیش فاصله گرفتند. این فاصله را بخوبی می توان در بررسی روندهای فرهنگی در تاریخ تمدن اسلامی، بویژه در سه شاخه "حکمت"، "شریعت" و "طریقت"، مشاهده کرد[59]: حکمت مسلمین زیر تأثیر فرهنگ فلسفی یونان باستان شکل گرفت؛ "شریعت" که بر جزمیت "فقه" و "کلام" استوار گشت پیامد انحراف از آرمانهای سیاسی و اجتماعی اسلام بود؛ "طریقت" یا "تصوف و عرفان" توجیه ستمگری، آلودگی و ناتوانی در مبارزه اجتماعی با ستمگری از یکسو و نتیجه تأثیرپذیری از فرهنگهای بیگانه یونانی (بویژه فلوطین و مکتب نوافلاطونی)، مسیحیت، کابالیسم، هندوئیسم، مهر پرستی و مزدیسنا از سوی دیگر بود. این سه روند فرهنگی البته از بینش و روش قرآن و پیشوایان راستین اسلام نیز بی بهره نبود و حتی نزد برخی از اندیشمندان این بهره گیری بسیار بارز است که در جای خود بحث خواهد شد؛ اما در یک نگاه کلی سه ایراد اساسی بر این روندهای سه گانه وارد است:

۱) در کل انطباقی است بر روندها و سنتهای فکری، سیاسی و اجتماعی حاکم بر جهان؛ روندها و سنتهایی که اساسا با بینش و روش قرآن و پیشوایان راستین اسلام زاویه داشته است.

۲) ذهنیت گرا و واقعیت گریز است؛ این ویژگی در "حکمت" و بویژه در "طریقت" بسیار بارز است. حکمت یونانی مآب باصطلاح اسلامی تعقل بی پایه[60] برای شناخت حقیقت است؛ علم و تجربه برخلاف روش شناسی قرآن در این "حکمت" جایگاه بایسته ای ندارد! (عقل گرایی = راسیونالیسم). این حکمت برای دریافت حقیقت از احکام ذهنی ثابت نشده آغاز می کند؛ در حالیکه قرآن مشاهده و تجربه جهان واقعی (طبیعت، تاریخ و انسان) را پایه اندیشه و تعقل و تحقیق قرار می دهد. تعقل قرآنی بر بنیاد

---

[59] این معارف در تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی به این نامها شناخته شده اند؛ در محتوی با نامهای مشابه قرآنی تفاوت کیفی دارند: "حکمت مسلمین" اساسا فلسفه یونانی بوده است؛ "طریقت" یا همان "تصوف و عرفان" ریشه در آئینها و فرهنگهای بیگانه داشته است؛ "شریعت اسلامی" نیز نه شریعت پویای پیامبر و پیشوایان که اساسا برگرفته از سنتهای جاری و ایستای تاریخی بوده است.

[60] منظور آن خرد ورزی است که فاقد پایه های تجربی است؛ همان "خرد ناب" که مد نظر کانت است. در روش تجربی – تعقلی قرآن، تعقل بر پایه داده های تجربی و جهت نظم دادن به این داده های پراکنده صورت می گیرد؛ بدون این داده ها تعقل در خلأ صورت گرفته است. تعقل در خلأ **تخیل** نامیده می شود.

مشاهده و تجربه استوار است؛ بر این بنیاد است که عقل انسانی توانایی ساماندهی داده ها و دریافت حقیقت را می یابد و گرنه جز پندار نمی بافد. گریز از تجربه امر واقع در شاخه "طریقت" به حد اعلاء می رسد؛ خرد ستیزی نیز بر آن افزوده می گردد! در "طریقت"، تجربه و علم همانقدر بی ارزش است که عقل و منطق! حقیقت با عشق ورزی و واقعیت گریزی و خیال پردازی ناب بدست می آید!

۳) اساسا با خواسته ها و نیازهای زورمداران و زراندوزان گره خورده است؛ گرایشی که نه تنها در وابستگی اربابان "حکمت" و "طریقت" به طبقه حاکم، که در "شریعت" برآمده از "فقه" و "کلام" مسلمانان (چه "سنی" و چه "شیعه" پس از دوران صفوی) نیز بخوبی نمایان است.

در اینجا پس از آشنایی با روند تجربی – تعقلی شناخت، نقد مکاتب یکجانبه نگر معرفت شناختی و بویژه آشنایی با مبانی معرفت شناختی قرآن، بجاست مکاتب نظری سه گانه نیز از این منظر مورد سنجش و ارزیابی قرار گیرند. باید دید این سه پدیده که به رکود و انحراف در تمدن و فرهنگ اسلامی انجامید، در کدام روند معرفت شناختی پدید آمده و بالیدند. سنجش و ارزیابی مبانی جهان بینانه فلسفی، جامعه شناختی و انسان شناختی "حکمت"، "شریعت" و "طریقت" به دفاتر بعدی واگذار می شود.

"حکمت"

"حکمت" واژه ای است قرآنی ولی حکمت مسلمین بهیچ وجه حکمت مورد نظر قرآن نیست! آنچه "حکمت یا فلسفه اسلامی" شناخته شده است، علم و شناخت تجربی جهان واقعی بیرونی را نادیده گرفته و جهت دریافت حقیقت هستی یکراست به سراغ عقل انتزاعی و تعقل در خلأ (تخیل) رفته است. با دور زدن تجربه دیالکتیکی، "حکمت اسلامی" جز منطق صوری و قوانین آنرا برای درست اندیشیدن و درک و اثبات حقیقت پیش روی خود ندیده است! بیشتر "حکمای مسلمان" از گذشته تاکنون این مشکل را داشته اند و **مرتضی مطهری** در پاورقیهای کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" کماکان بر بی نیازی فلسفه به دانش و تجربه، و کافی بودن منطق صوری برای اثبات حقیقت، اصرار ورزیده است! منطق صوری بکار گرفته شده در "حکمت" با احکام ذهنی "از پیش پذیرفته شده" آغاز می کند: از **نیستی، هستی** پدیدار نمی شود؛ از موجود **لطیف** (خدا)، موجود **کثیف** (ماده) صادر نمی شود؛ از موجود **واحد**، موجود **کثیر** یا مرکب خلق نمی گردد؛ و... عقل "حکیم" نمی تواند آفرینش بلافصل جهان مادی از جانب خداوند را بپذیرد؛ پس مدلی ذهنی برای آفرینش اختراع می کند: از واجب الوجود ذاتی (خدا) نخست "عقل اول" آفریده می شود که واحد است ولی نسبت به خدا مرکب می باشد چون جز خدا خود را نیز تعقل می کند؛ از عقل اول، عقل دوم و فلک اعلی (ماده اولیه و نفس) پدید می آید؛ از عقل

دوم، عقل سوم و فلک دوم (کواکب ثابته یا ستارگان) و سپس از عقل سوم، عقل چهارم و کره زحل؛ از عقل چهارم، عقل پنجم و کره مشتری و ... همینگونه ادامه می یابد تا آفرینش عقل دهم و کره ماه از عقل نهم. عقل دهم نیز هیولای مشترک بین اجسام را می آفریند که اسفل السافلین است! بدینگونه عقل "حکیم" گام به گام از واحد کثیر را پدیدار می سازد و آفرینش جهان را برای خدا "عقلانی" و ممکن می گرداند!؟ در این مدل، که خدا تنها با عقل اول رابطه دارد، میان انسان و خدا دره ای پر ناشدنی موجود است؛ دره ای که جایی برای رابطه مستقیم انسان و خدا که اصل بنیادی قرآن و دین توحیدی اسلام است باقی نمی گذارد. باری، "حکمت اسلامی"، که اساسا فلسفه یونانی بوده است، از شناخت تجربی – تعقلی جهان مادی آغاز نمی کند، به اصول راهنمای اندیشه در قرآن بی اعتناست و بطور یکجانبه بر منطق صوری استوار است. مبادی اولیه ظاهرا عقلی "حکمت" احکام ذهنی از پیش پذیرفته شده، و بعبارتی دیگر نتیجه یک مصادره به مطلوب است؛ این احکام که "از نیستی، هستی پدیدار نمی شود"؛ "از لطیف، کثیف صادر نمی شود" و "از واحد، کثیر پدید نمی آید"، چگونه ساخته و اثبات شده اند؟ آیا این فلاسفه "مسلمان" یونانی زده قرآن را نخوانده بودند که خدای یگانه بی نیاز از دستیاری "عقول" متعدد جهان را آفریده است و از رگ گردن به انسان نزدیکتر است؟[61]

برخلاف خدای محمد و دیگر پیامبران موحد، خدای "حکمای مسلمان" به پیروی از "فلاسفه الهی" غرب چون افلاطون، ارسطو، نیوتن، دکارت، لایب نیتس، اسپینوزا و... فقط علت و محرک نخستین هستی است و پس از آن تنها نظاره گر حرکت هستی و خلقت پدیده های گوناگون آن می باشد؛ بی آنکه نقش و تأثیری در جهان داشته باشد[62]. فیلسوفان "مسلمان" بیشتر از فلسفه ایده آلیستی (انگار گرایی) افلاطون و منطق صوری ارسطو متأثر بودند تا حکمت و روش شناسی قرآن و نهج البلاغه؛ پیروان ارسطو به حکمای **مشاء** و پیروان افلاطون و فلوطین به حکمای **اشراق** معروف شده اند. از ارمغانهای شوم آنان ثنویت روح و جسم است. ثنویت روح و جسم در فلسفه یونانی پدید آمد، در فلسفه مدرسی اروپای میانه (اسکولاستیسم) کاربرد دینی (کلامی) یافت و در فلسفه جدید اروپا نیز با دکارت به کمال رسید؛ حکمت و روش شناسی قرآن با این ثنویت بیگانه است و قرآن حتی برای اثبات معاد نیز پای روح را به میان نمی کشد و آنرا تحولی بیرون از نظم عینی طبیعت نمی داند.

[61] **"همانا انسان را آفریدیم و می دانیم هر آنچه در دلش می گذرد، و از رگ گردن به او نزدیکتریم" (سوره ق، آیه ۱۶)؛ "و هر گاه بندگانم از من پرسیدند (بگو) همانا نزدیک هستم و بپذیرم دعای آنکه مرا می خواند؛ پس بپذیرند از من (قرآن را) و ایمان آورند بمن شاید رشد یابند" (سوره بقره، آیه ۱۸۶).**

[62] **"اوست آغاز و انجام (آفرینش) و پیدا و نهان (جهان) و به هر پدیده ای علم دارد" (سوره حدید، آیه ۳)؛ "... و از آن خداست حکومت بر آسمانها و زمین و آنچه میان آنهاست..." (از سوره مائده، آیه ۱۸).**

ابو یوسف یعقوب بن اسحاق **کندی** (سده دوم تا سوم هجری)[63] را پیشوای "فلسفه اسلامی" می دانند؛ روش او در هستی شناسی مبتنی بر فلسفه فلوطین (حکمت اشراق) و قیاس صوری است (حنا فاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، باب دوم، فصل اول). **فارابی** بنیانگذار "فلسفه اسلامی" (حکمت مشاء) است؛ وی نخست منطق صوری ارسطو را در بغداد آموخت و در همانجا استاد منطق شد. شیفتگی فارابی به فلسفه یونانی تا بدانجاست که سقراط و افلاطون و ارسطو را معصوم می داند و لذا اختلافات میان آنها را بگونه ای توجیه می کند؛ هیچ اختلافی هم میان این فلاسفه و پیامبران نیست! فارابی، منطق صوری ارسطو را قوانین هدایت عقل و باز داشتن انسان از اشتباه و لغزش می داند (همانجا، باب دوم، فصل دوم). اما **ابن سینا** (قرن چهارم هجری) که از پزشکی آغاز کرد و همچون ارسطو دستی در علوم طبیعی داشت به نقش تجربه در شناخت حقایق بیشتر پی برد و آگاهیهای انسان را اکتسابی و تجریدی از واقعیت، و نه همچون افلاطون یادآوری[64]، دانست. ابن سینا ادراک را انتقال حقیقت اشیاء به ذهن دانست و همچون کانت آنرا به دو گونه حسی (ادراک محسوسات از طریق حواس) و عقلی (ادراک معقولات با کمک عقل) تقسیم کرد؛ باز همچون کانت ناتوان از برقراری مناسبات میان ایندو بود. بگفته ابن سینا، صور محسوسات پس از تجرید از ماده در قوه خیال اندوخته می شوند. ابن سینا در زمینه ادراک حسی و کارکرد ذهن و ابزارهای شناخت تا اندازه ای متأثر از معرفت شناسی قرآنی بوده است؛ ولی همچون عقل گرایان نفس را از آغاز جوهری مستقل از بدن می داند که ادراکات عقلانی بدان عارض می شود. پس اصول عقلی در معرفت شناسی ابن سینا، برخلاف قرآن، بدیهی و ماقبل تجربی (a priori) هستند. ابن سینا، در زمینه کارکرد عقل و موضوعات و مقولات فلسفی هم دنباله رو سنتهای رایج فلسفی بر گرفته از آرای یونانیان و فارابی شد. ابو حامد **غزالی** (قرن پنجم هجری) که از "شک" آغاز کرد، مدعی شد که نوری خدایی در دل او تابیدن گرفت و او را به ساحل "یقین" رساند! (همانجا، فصل چهارم) ولی وی با گرایش به مکتب "طریقت" نشان داد که "یقین" او نه تنها فاقد پایه های تجربی و عقلانی است بلکه از شک به منابع طبیعی شناخت انسان بدست آمده است (شک غیر علمی). با **ابن رشد** مغربی (قرن ششم هجری) تحقیر عقل در "طریقت" به عقب رانده شد و فلسفه و تعقل جانی دوباره گرفت؛ اما اینکار به رشد عقل گرایی صرف نیانجامید و ابن رشد بنیاد معقولات را بر محسوسات دانست و از عقل گرایی فلاسفه پیش از خود تا

---

[63] نام کوچک کندی یعقوب است؛ نام پدرش اسحاق است؛ پسرش را نیز یوسف نام نهاده است! این نامها و مراتب پدر و فرزندی کاملا منطبق بر سه پیامبر بنی اسرائیل است. تنها نکته تاریک تاریخ در اینجا اینستکه چرا این متفکر یهود "پیشوای فلسفه اسلامی" لقب گرفته است؟! از کارهایش بر می آید که نقش ویرانگری در فرهنگ مسلمین داشته است: **"قسمتی از "رساله های نه گانه" فلوطین را ترجمه کرد و ترجمه خود را تحت عنوان "الهیات ارسطو" انتشار داد. این امر باعث آشفتگی عظیم افکار عرب در خصوص ارسطو شد و قرنها طول کشید تا این آشفتگی برطرف گردد"** (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۳۲۷).

[64] در فلسفه افلاطون، نفس پیش از جسم وجود داشته و در جهان مثالی بودها (معقولات) را آموخته است؛ در این جهان با مشاهده نمودها (محسوسات) یاد بودها می افتد؛ پس شناخت یادآوری است. همانجا، فصل سوم؛ فارابی هم در اینباره موضع روشنی ندارد و می کوشد نظریه های معرفت شناختی افلاطون و ارسطو را یگانه سازد!

اندازه ای فاصله گرفت. وی معرفت شناسی افلاطون را انکار کرد و در این زمینه از ابن سینا نیز گامی فراپیش نهاد و مبادی اولیه فطری را نیز اکتسابی شمرد (همانجا، باب سوم، فصل دوم). **ابن خلدون** تونسی منطق ارسطو را در پیشرفت دانش آلتی ضروری می دانست ولی در تفکر فلسفی از هیچیک از فلاسفه مسلمان پیش از خود تأثیر نپذیرفت و ذهنیت گرایی دستگاه فکری آنها را نقد کرد. وی برخلاف غزالی از چاله "حکمت" به چاه "طریقت" (تصوف و عرفان) هم سقوط نکرد؛ از محدودیت روشهای پژوهشی فلسفه گفت و اینکه فلاسفه را توانایی رسیدن به حقیقت نهایی دین نیست و این حقیقت بیشتر در یک تجربه زنده روانشناختی (شهودی) دریافتنی است. بر این پایه، ابن خلدون نتیجه کوشش فلاسفه مسلمان (فارابی و ابن سینا و دیگر حکمای مشاء) در تلفیق دین (اسلام) و فلسفه (یونانی) را ویرانی دین ارزیابی می کرد. ابن خلدون "حکمت" آنها را جستجویی پیوسته ولی بی سرانجام در کشف حقیقت هستی می دانست که نه تنها به رستگاری و حل تضادهای درونی انسان (ثبات فکری و روحی) نمی انجامد؛ بلکه سبب بی دینی و تیره روزی انسان می شود و بر شک و اضطراب وی می افزاید. وی بر محدودیت علم و عقل در شناخت ماوراء الطبیعه تأکید کرد. روش شناخت تجربی – تعقلی جهان به پدیده شناسی (شناسایی پدیده های مادی هستی) محدود می گردد. انسان فاقد ابزارهای لازم جهت شناخت ماوراء الطبیعه است؛ همانگونه که انسان بدون حواس پنجگانه توان شناخت جهان مادی را ندارد. ابن خلدون تأکید دارد که تجربه انسان نیز محدود به ابزارهای حسی اش است و ممکن است موجوداتی مجهزتر هم باشند که جهان را بهتر بشناسند. این فرضیه، ابن خلدون را به نظریه تکامل از مواد معدنی به گیاه و سپس حیات حیوانی از اشکال پست تا عالی رهنمون گردید (حمید حمید، علم تحولات جامعه، ص ۵۲). ابن خلدون از نظریه تکاملی اش نتیجه گرفت که همانطور که درجات در جهان است، در دانش نیز هست؛ پس چه خوب بود که فلاسفه به محدودیت درک خویش آگاه بودند و می دانستند که عقل انسانی توان درک همه رازهای عمیق جهان هستی را ندارد. ابن خلدون نیروی عقلی انسان را وسیله ای برای درک رابطه علیتی میان اشیاء و رسیدن از مفاهیم کمتر کلی به مفاهیم بیشتر کلی می داند؛ محدودیت عقل انسان در این دو زمینه دامنه فلسفه را تنگ می گرداند. کاملا آشکار است که ابن خلدون در زمینه معرفت شناسی از قرآن تأثیر پذیرفته است.

"شریعت"

شریعت جامد باصطلاح اسلامی نیز بدست فقیهان و متکلمان وابسته به دستگاههای حکومتی ستمگر و زراندوز تدوین شد که اساسا پاسخگوی نیازهای اقشار حاکم در "حفظ وضع موجود" بود. ایراد اساسی معرفت شناختی "شریعت" نیز بی توجهی به ترکیب، گونه گونی، غنا و پویایی تجربه اجتماعی، با

وابسته کردن عقل انسانی به چهارچوبهای تنگ نظری و تجربی اقشار حاکمه است. نادیده گرفتن حقوق بنیادی انسان و تطبیق ضروری واقعیت اجتماعی با آن، میدان تجربه و تعقل اهل "شریعت" در جامعه را تنگتر از مرزهای طبیعی و اجتماعی اش نمود. نتیجه تاریخی – فرهنگی این محدودیت، یعنی نبود یا کمبود **تجربه اجتماعی پویا** و **عقل آزاد** در تفقه، جز رکود و جمود در جامعه اسلامی نبود.

جزمیت سرنوشت محتوم همه نظامات حقوقی است که از تجربه پویای اجتماعی و عقل آزاد بریده و وابسته و پیوسته به نیازهای طبقه حاکمه می گردند. اندیشمندان غربی برای مقابله با انجماد و تقدس نظامات حقوقی به دانش "جامعه شناسی حقوقی" که مطالعه زیرساخت اجتماعی نظام حقوقی است روی آوردند[65]. روش تجربی – تعقلی قرآن و پیشوایان در شناخت ایجاب می کرد که حقوق انسان و گروههای اجتماعی در پیوند با مبانی اعتقادی، اصول و ارزشهای عام اخلاقی، و شناخت قوانین تغییر و تحول اجتماع تبیین و تنظیم گردد. اما "شریعت" مداران وابسته به قدرت به زمینه های اجتماعی و فلسفه "احکام" در قرآن و سنت پیامبر و پیشوایان بی توجه بودند؛ شکل و ظاهر احکام و نیز علایق و مصالح اسلام حاکم، و نه فلسفه احکام و نیازهای متغیر و گسترش یابنده جامعه اسلامی، مبنای نگرش حقوقی این فقها در تنظیم امور اجتماعی مسلمین بود. وابستگی نظری و عملی فقیهان و متکلمان به طبقات حاکم تاریخ سبب شد "شریعت اسلامی" در مصالح و علایق این طبقات تثبیت و تحکیم شود. از همان آغاز تاریخ اسلام، "شریعت" مداران به فقه رومی و ساسانی و یهودی متمایل گشتند؛ در فقه رومی و ساسانی نه تنها مجازات "آزاد" و "برده" نظرا متفاوت بود، بلکه این تفاوت میان طبقات حاکم با دیگر افراد آزاد هم عملا وجود داشت. افزون بر این، نظام حقوقی رومی و ساسانی مقدس و لذا تغییر ناپذیر و حتی انعطاف ناپذیر بود. "شریعت" مداران با این گرایش و اقتباس، از اصول راهنمای حقوق در قرآن و سنت پیشوایان اسلام جدا گشتند. در قرآن، حقوق امری انضمامی و نه تجریدی و انتزاعی است؛ حقوق و سامانه حقوقی در هم پیوستگی با جهان بینی توحیدی، ارزشهای عام اخلاقی و آرمانهای اجتماعی تبیین و تأسیس می شود و لذا نظام حقوقی از انحطاط و انجماد و چند گونگی[66] برکنار است. اما در فقه و شریعت اسلام حاکم بر تاریخ می بینیم که امتیازات قومی – قبیله ای و طبقاتی موج می زند[67]، و این در حالی است که فلسفه حقوق و کارکرد نظام حقوقی – قضایی – جزایی در اسلام

---

[65] نگاه کنید به کتاب جامعه شناسی حقوقی از ژرژ گورویچ.

[66] مراد از چندگونگی، تبعیض و تفکیک حقوقی در رابطه با "اقوام و ملل بیگانه" و "طبقات پست" می باشد.

[67] نمونه های زیادی از تبعیضات آشکار حقوقی – قضایی – جزایی پس از وفات پیامبر گزارش شده است. ابوبکر از جرائم آشکار افسر بلند پایه خود خالد بن ولید و مجازات او چشم پوشی کرد؛ عمر با ترفندی مغیره بن شعبه را از مجازات رهانید؛ عثمان از کنار جنایت عبیدالله فرزند عمر گذشت؛ و... در حکومت امام علی، قانون بی هیچگونه تبعیض اجرا می شد و ضعیفان در پناه قانون امنیت می جستند. در حکومت بنی امیه تبعیض و بیعدالتی زمان عثمان تشدید شد و کارکرد نظام حقوقی – قضایی – جزایی اساسا سرکوب مردم زیر سلطه و رعب و وحشت در میان آنها بود؛ کارکردی که همچنان در جوامع اسلامی تداوم دارد... آیا امروز در ایران و کشورهایی که "شریعت اسلامی" بی قید و شرط اجرا می شود، هرگز دیده شده است دست دزدی وابسته به طبقه حاکم، که رقم دزدی شان نجومی است، بریده شود؟ آیا تاکنون کسی از

راستین اساسا **دستگیری** از ستمدیدگان و ضعیفان و **پیشگیری** از ستم و اجحاف زورمندان و ثروتمندان است (محمود رضاقلی، "اصول راهنمای حکومت و رهبری در عهد نامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر"، صفحات ۳۲ – ۲۹). در جایی که به "تصرف" اموال و املاک حقانیت داده می شود، وابستگی "شریعت اسلامی" به طبقات مسلط و برخوردار عیان می شود؛ بررسی نظام حقوقی مالکیت در "فقه و شریعت اسلامی" تنگنای طبقاتی تجربه اندوزی و خرد ورزی این نظریه پردازان حقوقی را روشن می گرداند.

تحول زندگی اجتماعی – اقتصادی، ضرورتهای رشد و پیشرفت، حقوق بنیادی انسان و نیازهای اقشار مختلف جامعه (بویژه اقشار و طبقات فرودست)، و بعبارتی دیگر پویایی، گستره و غنای تجربه اجتماعی، و آزاد بودن خرد انسانی از بند فرهنگ و منافع طبقات مسلط و برخوردار، در روشهای تجربی – تعقلی فقیهان کمتر لحاظ شده اند؛ وا پس ماندگی از تحولات اجتماعی و فرهنگی نتیجه این کمبود است.

"طریقت"

در کنار منطق صوری و عقل گرایی "حکمت" از یکسو و جمود و فرمالیسم "شریعت" از سوی دیگر، زمینه انگارگرائی (نفی واقعیت مستقل جهان هستی) و تحقیر ابزارهای انسان در شناخت حقیقت (عقل و حواس) در مکتب "طریقت" (تصوف و عرفان یا حکمت اشراق) نیز فراهم گردید. اهل "طریقت"، شناخت حقیقت و اثبات هستی خداوند را از راه تجربه و تعقل ناممکن می دانند و پیروان خود را از آن باز می دارند. ریشه های نظری این مکتب در آئینهای هندوئیسم و مزدیسنا و مکتب نوافلاطونیان (بویژه فلوطین) و کابالسیم و نصرانیت و شکاکیون است[68]. تجربه مورد نظر اهل "طریقت" تنها ناظر بر تجربه ای ذهنی – درونی، فردی و غیر قابل انتقال است که در آن برخلاف تجربه عینی – بیرونی موضوع تجربه و فرد تجربه کننده یکی می شوند. تجربه درونی برای شناخت روان انسانی، ونه برای هستی شناسی و دریافت حقیقت هستی، بکار می رود؛ در حالیکه در اشراق که مدعی درک حقیقت

دولتمندان و آقازاده های ایرانی، آل سعود و دیگر خاندانهای پادشاهی حاکم در سرزمینهای عربی و اسلامی به جرائم مرتکب گشته و اثبات شده خود "مجازات شرعی" شده اند؟ آیا احکام جزایی "شریعت اسلامی" تنها برای مردم تحت حکومت است و "شریعت اسلامی" برای "یقه سفیدان" و "آقا زاده ها" متفاوت است؟

[68] آئینهای نامبرده عمدتا بدست خلفا و حاکمان جور، و جهت مقابله با اسلام راستین انقلابی پیشوایان، در میان مسلمین رواج یافت. در این میان ترویج افکار فلوطین بدست کندی زیر نام الهیات ارسطو، فیلسوفی که مورد علاقه مردم سوریه بود، سهم بسزایی داشت. نهضت نو افلاطونی و بویژه مکتب یهودی – یونانی اسکندریه که تورات را در پرتو فلسفه یونانی تأویل می کرد، با ورود به جهان اسلام، به تأویل قرآن در پرتو این فلسفه همت گماشت؛ در این تأویل ویرانگر، معرفت شناسی و حکمت توحیدی قرآن به تاراج رفت!

هستی است، تجربه بیرونی و استدلال و تعقل جایگاهی ندارد. آن وحدت و اتحادی که "اهل طریقت" مدعی اند با ذات حق حاصل می کنند، تنها در ظرف وهم و خیال صورت می پذیرد. پس از این اتحاد وهمی است که **بایزید بسطامی** می گوید:

"بخدا سوگند که لوای من از لوای محمد بزرگتر است. لوای من از نوری است که همه جن و انس و پیامبران در زیر آن باشند"!؟؛ "اگر یکبار مرا ببینی ترا بهتر از آنستکه هزار بار پروردگارت را ببینی"؟!؛ "پروردگارا، اطاعت تو مرا بزرگتر است از اطاعت من تو را"؟! (حنا فاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، باب اول، فصل ششم)[69]؛ این پریشان گوییها ظاهرا منعکس کننده "وحدت وجود" و "اتحاد با ذات حق"؟! است؛ اتحاد موضوع تجربه و تجربه کننده برای شناخت وجود مطلقی که کل جهان هستی آفریده اوست. "اهل طریقت" که خود به پوچی دعاوی خود آگاهند مدعی می شوند که تجربه آنان قابل انتقال نیست؛ زیرا توصیف ناشدنی است! این رویکرد آشکارا با مبانی معرفت شناختی قرآن (و حتی خداشناسی قرآن) در تضاد است. قرآن شناخت جهان واقعی (طبیعت کیهانی، تاریخ و انسان) را زمینه و پایه خداشناسی می داند و همان ابزارها را که برای شناخت جهان مادی معرفی می کند (حواس و عقل) برای اثبات وجود خداوند نیز بکار می گیرد. مکتب "طریقت" یا "تصوف و عرفان"، درست برخلاف قرآن، خداشناسی را از هستی شناسی جدا می کند[70] و ابزارهای دیگری برای شناخت خدا و "اتحاد با ذات حق"[71] معرفی می کند (درون نگری) که تنها در روانشناسی کاربرد دارد. این گرایش توجیه دیدگاه و رفتار خود را بر ساده زیستی و خداپرستی خالصانه پیشوایان اسلام و ظاهر برخی آیات و احادیث گذارد![72] درک مشوش از یک تجربه خاص (زهد و پرستش خالصانه پیامبر و پیشوایان) از یکسو، و ناتوانی در فهم الزامات پیگیری عدالت اجتماعی در سطح رهبری از سوی دیگر، عامل گسترش ویرانگرانه مکتب "طریقت" در جهان اسلام شد (محمود رضاقلی، "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار"، ص ۱۵۸). "اهل طریقت" نیز همچون شکاکیون، در خطا پذیری منابع حسی و عقلی شناخت غلو می کنند و حواس و عقل را منبع معرفت نمی شناسند؛ منبع معرفت آنان رازآمیز است و **عشق** جایگزین علم و عقل می شود! ماهیت معرفتی هم که بدان می رسند باز رازآمیز است و به اعتراف بزرگان و مفسران این مکتب تجربه آنان قابل انتقال نیست و حقیقتی هم که بدان دست می یابند برای "نامحرمان"

---

[69] اینان که خود را در تضاد با سالوس و ریای متشرعین قلمداد می کردند، برای فریب خلق الله و اثبات راه و روش خویش سالوسانه سخنان مشوشی بر زبان می آوردند که عوام را همان اندازه می فریبد که خواص سطحی نگر را؛ خواصی که زیر نام "روشنفکر" و "آزاد اندیش" سعی در توجیه این پریشان گوییها دارند.

[70] در قرآن، چنانکه در بخش پیشین دیدیم، مرز گذرناپذیری میان خداشناسی و هستی شناسی وجود ندارد.

[71] این ادعا ریشه های غیر اسلامی مکتب نامبرده را بخوبی نمایان می سازد.

[72] توسل ظاهری و ریایی مکتب تصوف و عرفان به پاره ای از آیات قرآن و احادیث پیشوایان (استقراء صوری ناقص) تنها برای فریب خلق الله و دفاع از خود در برابر مسلمانان است؛ اصول این مکتب برگرفته از اسلام نیست.

قابل فهم نمی باشد؛ جز در حلقه خودی کسی را توان درک آن نیست! سرسپردگی بی چون و چرا به "پیر"، که "هفت شهر عشق" را پیموده و به "یقین" رسیده است، شرط الزامی این راه است. این شرط با آن منبع و ماهیت معرفتی البته سازگار است! هنگامیکه انسان ابزارهای طبیعی شناخت (حواس و عقل) که راهنمای او به شناسایی و دریافت حقیقت و نیز راهنمای عمل او هستند را بکنار نهد، باید خویشتن را دربست در اختیار بیگانه ای بسپارد که او را بسوی حقیقت هدایت کند؛ حقیقتی که آن "پیر" نیز ظاهرا بهمان شیوه بدان دست یافته است!

بنده پیر مغانم که ز جهلم برهاند   پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد!   (حافظ)

"پیر در تصوف، قطب دایره امکان و متصدی تربیت و تهذیب سالک و ایصال او به حق است. از اینرو دستور او بی چون و چرا در هر باب مطاع و متبع است" (بخارایی، فلسفه اشعار حافظ)[73]. با توجه و دقت در آنچه در بخش اول در زمینه روند و مراحل شناخت گفته شد، رازگشایی از مبانی معرفت شناختی اهل "طریقت" چندان دشوار نیست. آنچه در ادبیات عرفانی در زمینه "جان و دل"، "شاهد و عشق"، "خرقه پوشی و گوشه نشینی"، "می و پیمانه"، "مستی و دیوانگی"، "رقص و سماع"، "شوریدگی و وارستگی" بعنوان منابع و روشهای شناخت حقیقت گفته می شود، و آنچه اندر "انس و وصال"، "تجلی"، "وجد"، "طامات و کرامات"، "کشف و معرفت"، "فنا و بقاء در ذات حق" بعنوان اهداف و دستاوردهای ادعایی آنان گفته می شود، وهم و پندار (دانش مجازی) نام می گیرد که در اینباره بحث بعمل آمد؛ و این پندارها چنانکه گفته شد پس از نخستین برخوردها با جهان پیرامون و درک سطحی از برخی نمودهای پراکنده بیرونی در پی یک واکنش خودبخودی (عاطفی) شکل می گیرند. تکامل عنصر عاطفی از این پس نیازمند قطع روند تجربی – تعقلی شناخت و تعطیلی کامل حواس و عقل تحت رهبری مطلقه "پیر" می باشد؛ از اینجاست که گذار پر پیچ و خم به "هفت شهر عشق" آغاز می شود و تا ناکجا آباد پیش می رود! تخیل در آسمانی بی انتها برای شکار حقیقت به پرواز در می آید؛ ولی البته نه تنها حقیقتی قابل فهم کشف نمی شود بلکه "مرید" یا "سالک راه"، که از برخورد با واقعیت دور و دورتر می شود، از دریافت حقیقت نیز دور و دورتر خواهد شد؛ حقیقت همانگونه از وی می گریزد که او از واقعیت گریخته است! بگفته **جنید** عارف مشهور، معرفت جهل انسان است نسبت به شناخت حق؛ و **تستری** گوید: "علم به معرفت ثابت گردد و عقل به علم ثابت می گردد و باز معرفت به ذات خویش ثابت گردد"؛ در اینجا "معرفت" (شناخت عرفانی) یک شناخت اسرار آمیزی است با ریشه هایی ناشناخته که نه به علم وابسته است و نه به عقل (همانجا، ص ۶۵۷). حسین بن منصور **حلاج** گوید:

---

[73] سرسپاری به رهبری مطلق العنان و توجیه عرفانی آن را می توان در آئینهای باستانی ایرانی، بینش و روش شیخیگری، شیعه صفوی، بهائیت و دیگر فرقه های دست ساز مذهبی و نیز در نظام ولایت فقیه و سیستمهای بسته تشکیلاتی چون سازمان مجاهدین خلق پس از "انقلاب ایدئولوژیک" مشاهده کرد؛ در غرب هم خواهیم دید که دیالکتیک عرفانی **هگل** سر از دولت سالاری و زور پرستی در آورد و بستر نظری فاشیسم و نژادپرستی در اروپا گشت.

"چون بنده به مقام معرفت رسد، غیب بر او وحی فرستد و سر او گنگ گرداند تا هیچ خاطر نیاید او را مگر خاطر حق"؟!؛ و شاید در این جا بانگ انالحق زند! (همانجا به نقل از تذکره الاولیاء، ص ۶۵۸). در این سخنان بخوبی می توان تحقیر دانش و خرد و متقابلا ستایش نادانی و ناتوانی در انسان را ملاحظه کرد.

<u>گریز از روش تجربی – تعقلی و واقعیتهای سرسخت اجتماعی شرط حقیقت جویی و خداجویی در مکتب "طریقت" است؟!</u>

الهیات اشراقی مسیحی در اروپای قرون وسطی، بر خلاف مکتب "طریقت"، سلبی بوده است نه ایجابی. فلسفه **داماسکیوس** و الهیات اشراقی **دنیس** در قرن ششم م. منبع اصلی فلسفه های اشراقی مسیحی تا قرن نوزدهم بوده است. در معرفت شناسی داماسکیوس، روش شناخت جهان از پایین به بالا (از ماده تا خدای یگانه هستی) نه تنها جهان را فهم پذیر تر نمی کند بلکه ناتوانی ما را در فهم جهان آشکارتر می سازد! با آنکه او "وصف ناپذیر" را فراتر از هستی و هر گونه سلسله مراتب می داند و معتقد است که **"واحد بیشتر از نفس و نفس بیشتر از ماده توصیف ناشدنی است"** (گورویچ، دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۵۲). معرفت شناسی داماسکیوس نه تنها مثبت و خوش بینانه نیست، بلکه تنها نومیدی مطلق و ناتوانی در شناخت حقیقت هستی را منعکس می سازد. عرفان دنیس، با آنکه برخلاف "عرفان و تصوف اسلامی" به همنشینی با خداوند راه نمی برد، اما راه را بر الهام و شهود اشراقی هموار می سازد. در الهیات سلبی مسیحی، با روش تجربی – تعقلی نمی توان به هستی خداوند پی برد؛ با الهام و ایمان می توان او را شناخت! بگفته گورویچ، الهام و شهود اشراقی معرفت حقیقی و عقل را دور می زند و **ترتولین** را محق می کند که بگوید: من ایمان دارم زیرا این امر نامعقول و نامربوط است! (همانجا، ص ۵۴)[74]. روند تجربی – تعقلی شناخت جهان بی آنکه توانا به شناسایی یگانه مطلق هستی باشد، تنها می تواند زمینه خلسه عرفانی را فراهم کند که خود در بیرون از این روند است. مکتب اشراق مسیحی، راهبر انسان بسوی مطلق یگانه هستی ("وصف ناپذیر" در مکتب داماسکیوس و خداوند نزد دنیس) است؛ بی آنکه همچون "طریقت مسلمین" توانا به دریافت و اتحاد با آن باشد؛ هر دو دریافت آنرا بیرون از حوزه شناخت می دانند. پاسکال، کیرکه گارد، یاسپرس و بسیاری دیگر در اروپا راه الهیات سلبی مسیحی را پیش گرفتند؛ تا آنکه **هنری برگسون،** عارف فرانسوی (سده ۲۰ – ۱۹میلادی)، راه "عرفان و تصوف اسلامی" را دنبال کرد و گفت حواس و عقل هیچکدام وسیله دریافت حقیقت نیستند؛ حقیقت با **درون بینی** یا **شهود باطنی** کشف می شود و حواس و عقل تنها دارای ارزش عملی و وسیله ارتباط با جهان خارج هستند؛ نزد وی مرزی میان ذهن و عین، و لذا عمل

[74] 'ایمان' در الهیات عرفانی "مسلمانان" نیز با دور زدن مراحل شناخت تجربی – تعقلی بدست می آید؛ مقوله ای است جبری و نامعقول. در قرآن، نه 'ایمان' که 'کفر' به امور "نامعقول و نامربوط" تعقل می گیرد (نجم، ۲۸؛ حج، ۷۱؛ بقره، ۶ و ۷). ایمان به تبیینات توحیدی نیازمند گذر از 'عقل آزاد' است (آل عمران، ۷؛ جاثیه، ۲۳)؛ از آن پس است که 'ایمان' با غور و تعمق درونی در عالی ترین لایه های ساختار روانی انسان جای می گیرد.

شناخت و موضوع شناخت، موجود نیست و ایندو در مکتب برگسون (و عرفای "مسلمان") به وحدت کامل رسیده اند!

باری، اگر شکاکیون ابزارهای حسی و عقلی شناخت را خطاپذیر می دانند، اهل **عرفان** اساسا حواس و خرد را منبع معرفت نمی شناسند؛ منبع معرفت آنان رازآمیز است! همچنین، از آنجا که در مکتب "طریقت" یا "عرفان و تصوف"، خداشناسی یا شناخت مطلق هستی با روند تجربی – تعقلی شناخت جهان بیگانه است، و این معرفت جز با شهود اشراقی بدست نمی آید، مکتب نامبرده پیرو هیچ روش شناسی و منطقی نیست. هدف این مکتب "اتحاد با ذات یکتا" یا همنشینی در مطلق، و روش آن درون بینی است؛ خداشناسی و خداجویی با پویش جدالی واقعیت اجتماعی بیگانه است.

بخش ششم:

فلسفه و تاریخچه علوم

در بخش نخست روشن شد که شناختهای انسان ره آورد کاربست توأمان تجربه و خرد انسانی است. انسان با تجربه پیوسته امور واقع، و با تعقل در داده های تجربی، بخشهای گوناگون هستی را شناسایی می کند که نتیجه آن پیدایش و پیشرفت علوم گوناگون طبیعی و اجتماعی است. سنجش روشهای شناسایی جهان، بدون یک دید کل گرایانه از علوم و معارف بشری و بررسی اجمالی روند تکاملی شناختها در هر یک از حوزه های این علوم و معارف ممکن نیست. کارکرد ویژه و دستاوردهای روش تجربی – تعقلی شناخت جهان در حوزه های گوناگون معارف بشری را باید شناخت و سنجید. اگر **معرفت شناسی** روند شناسایی و ابزارهای آنرا تحلیل و ارزیابی می کند، **فلسفه علم** یک نگرش سیستمی بر روی تمامی شناختهایی است که انسان در روند یاد شده و بیاری ابزارهای حسی و عقلی شناخت از جهان پیرامون خود بدست آورده است. فلسفه علم، از آنجا که به روش شناسی، کلیات و هدف شناسی علوم ریاضی، طبیعی و انسانی (اجتماعی) می پردازد، تکمله ای ضروری بر معرفت شناسی می باشد و به تحکیم مبانی روش تجربی – تعقلی شناخت جهان یاری می رساند. در میان علوم، بویژه آنها که به شناخت انسان و جامعه انسانی یعنی شناخت ابعاد گوناگون رفتار فردی و حرکت اجتماعی انسان مربوط می شوند، و "علوم انسانی" یا "علوم اجتماعی" نامیده می شوند، معرفت شناسی و فلسفه علم پیش نیازی بس ضروری است <u>زیرا ایندسته شناسایی ها هنوز تا علم شدن راه درازی در پیش دارند؛ از ضریب عاطفی و ایدئولوژیک بالایی برخوردارند و شدیدا با پندارها (دانش مجازی) آمیخته اند</u>.

در این بخش، پس از نگاهی کلی به زمینه ها و شرایط پیدایش و تکامل دانش و فرهنگ بشری، کلیات و نیز روشهای شناخت و پژوهش در علوم گوناگون و تاریخچه کوتاه آنها بررسی خواهند شد. علوم ریاضی بنیاد علوم دیگر است؛ بقیه به علوم طبیعی و علوم اجتماعی تقسیم می شوند. در میان علوم طبیعی برخی چون فیزیک و مکانیک در پی شناخت قوانین حاکم بر پدیده های بیجان می باشند، و برخی هم چون زیست شناسی قوانین حرکتی پدیده های جاندار هستی را جویا هستند. علوم اجتماعی نیز در پی کشف قوانین تغییر و تحول جوامع انسانی اند؛ و روانشناسی، که با علوم زیستی و اجتماعی در پیوند است، به شناخت ذهن و روان انسان می پردازد. در زمینه روش شناسی باید گفت که همه علوم با روشهای کمابیش یکسانی جهان هستی را می کاوند و تعامل تجربه و تعقل را بگونه ای در هر یک از

آنها می توان مشاهده کرد. همچنین باید دانست که روش شناخت به خواست انسان تدوین نمی شود؛ این روش، خود برگرفته از نظم عینی حاکم بر جهان است که در قوانین عام بازتاب می یابد.

در این بخش پس از علوم نامبرده، به بررسی ماهیت و کارکرد معارف دیگری چون هنر، فلسفه و دین خواهم پرداخت.

علم چیست؟

دانش کنونی انسان، نتیجه شناسایی های تجربی – تعقلی انسان از جهان واقعی بیرونی و درونی (عین و ذهن) در یک روند تاریخی – اجتماعی است؛ عقل و تجربه دو سرچشمه جوشان دانش بشری اند. حس گرایان نقش اندیشه و خرد و اهمیت تجرید و تعمیم و تطبیق را منکرند، و عقل گرایان حواس و تجربه حسی را در دریافت حقیقت بی تأثیر و اصول راهنمای عقل را فراتجربی می دانند. دانش امروز برخلاف ماتریالیسم قرن هیجدهم، شناخت را انعکاس منفعلانه جهان بیرونی (واقعیت عینی) در جهان درونی (ذهن انسان) نمی داند. شناخت، بویژه در مرحله پژوهش تجربی و نظری امری فعالانه و ارادی است. احساسات و ادراکات و تصاویر ذهنی نمی توانند به تنهایی همبستگی پدیده ها و قانون حرکتی آنها را که هدف نهایی شناخت است، کشف کنند؛ این مهم با پژوهش نظری (تفکر انتزاعی) ممکن می شود[75]. در این مرحله برای نفوذ در کنه امور و حرکت پدیده آنچه از اهمیت برخوردار نیست و نقش اصلی ندارد، از دایره تحقیق بیرون می رود و ذهن بر عناصر اصلی متمرکز می شود. از سوی دیگر تجربه نه تنها پایه و مبدأ شناساییها بلکه معیار عالی صحت و سقم نظریه ها و بعبارت دیگر عیارسنج حقیقت نیز می باشد. هر دو منبع شناخت بهم وابسته اند و پیشرفت دانش ثمره این وابستگی متقابل است!

آنچه در زمینه روند شناخت جهان و منابع این شناخت (حس و عقل) گفته شد، در باره همه شاخه های گوناگون علم که هر یک بخشی از هستی را مطالعه می کنند صادق است. علم اساسا شناخت جنبه کمی[76] واقعیت است بر پایه تجربه حسی (آزمون) و به یاری تعقل (تعقل بر داده های تجربی). مجموعه شناختهای عام و خاص انسان از خویشتن، جامعه و طبیعت در این سامانه نظری می گنجد. در کار

---

[75] ضرورت آزادی اندیشه و نقد و سنجش نظریه ها نیز از همین روست.

[76] علوم ریاضی، طبیعی و برخی از علوم اجتماعی چون اقتصاد به مطالعه **کمیت** ها می پردازند؛ در بسیاری از علوم انسانی – اجتماعی چون روانشناسی جنبه های **کیفی** واقعیت در کانون پژوهش هستند. علومی که کمیت ها را مطالعه می کنند، بر خلاف علوم دسته دوم، از ضریب عاطفی – ایدئولوژیک پایین تر و قطعیت بالاتری برخوردارند. از این رو بسیاری علم را شناخت جنبه کمی واقعیت تعریف می کنند و دانستنیهایی که ناظر بر کیفیت پدیده ها و روابط هستند را علم به معنای واقعی نمی دانند.

علمی همچنین باید دانست که جداسازی ادراکات از عواطف بسیار ضروری است؛ این جداسازی در شناخت طبیعت بیشتر ممکن است تا در زمینه شناخت ابعاد گوناگون جامعه انسانی.

در توضیح مبانی معرفتی و اجتماعی علم باید بر سه نکته تأکید کنم:

۱) پایه علم تجربه است و علم و عمل لازم و ملزوم یکدیگرند؛ زمینه پیدایش دانش، رهایی از جبر طبیعت و تأمین نیازهای ضروری زندگی اجتماعی است. نیازها و مقتضیات عملی زندگی، انسان را به علم و پژوهش علمی می کشاند؛ علم نیز متقابلا راهگشای تغییر در محیط زندگی اجتماعی و بهبود آن می شود (غایت عملی علم): نیاز به یافتن مسیرها، تنظیم کار دامپروری و کشاورزی در اوقات مختلف، و در امان ماندن از بلایای طبیعی، به علم حساب و شناخت حرکات ماه و خورشید و ستارگان (علم هیئت یا نجوم) در بابل باستان راه برد؛ ضرورت اندازه گیری مساحت زمینهای کشاورزی که در طغیان رودخانه نیل زیر سیل می رفتند، سبب پیدایش علم هندسه در مصر باستان گردید؛ تنظیم آب کوهستانها در ایتالیای قرون ۱۶ و ۱۷ سبب توسعه هیدرولیک شد؛ ضرورت تنظیم روابط و فعالیت اجتماعی نیز از همان آغاز عصر تمدن به پیدایش نظریه های اجتماعی انجامید[77]. باید دانست که نتایج عملی علوم در کوتاه مدت آشکار نمی شود؛ این نتایج زنجیره ای، بهم پیوسته و تاریخی اند. در روند تحقق این نتایج است که باز نقش تجربه و تحقیق تجربی در بررسی صحت و سقم نظریه ها و پالایش و تکامل آنها نمایان می شود.

۲) علم بدون تعقل بدست نمی آید؛ در پیشرفت علم، برخلاف تصور رایج، نقش تعقل منطقی هرگز کمتر از تجربه حسی نبوده است. دانشمندان چه بسا با تعقل در نمودهای ساده تجربی به کشف نظریه های علمی نائل گشته اند. پیش از **ارشمیدس، نیوتن** و **گالیله** نیز سبک شدن وزن در آب، سقوط سیب از درخت، و نوسان چهل چراغ از سقف کلیسا، به تجربه حسی انسانهای بسیاری در آمده بود؛ اما این تعقل منطقی دانشمندان نامبرده بود که به کشف قوانین وزن مخصوص، جاذبه عمومی و پاندول انجامید. حتی بسیاری از پوزیتیویستها (حس گرایان) هم ساخت عقلانی علم را می پذیرند و وجود الگوریتم را برای ساخت یک نظریه علمی ضروری می دانند (سمیر اوکاشا، فلسفه علم، ص ۱۲۴).
علم از روش تجربی – تعقلی پیروی می کند و در فرضیه سازی و نظریه سازی از هر دو روش استقراء و قیاس بهره می گیرد. علم از اصول منطق ایستاتیک چون 'اینهمانی' و 'عدم تناقض' هم بهره مند است؛ ریاضیات که علم محض نامیده شده است بر پایه اصول عقلانی استوار است. نیاز علم به

[77] این نظریات که در حوزه های سیاست، اقتصاد، جامعه شناسی و ... دسته بندی شده اند، هیچکدام علم به معنی دقیق کلمه نیستند؛ نظریاتی هستند در "مسیر علم شدن". نظریات اجتماعی بشدت زیر تأثیر و نفوذ ساخت اجتماعی – اقتصادی و فرهنگ طبقه حاکم می باشند؛ بعبارت دیگر زیر تأثیر مصالح و نیازهای گروهی هستند و با دانش مجازی آمیخته اند.

عقل به همینجا خاتمه نمی یابد؛ علم نیازمند اصول راهنمای شناخت (اصولی چون استقلال جهان واقعی بیرونی از ذهن، نظم عینی و قابل شناخت آن و...) است که اساسا عقلی – فلسفی اند.

۳) غایت نظری علم، ساخت یک دستگاه نظری همگن برای تبیین موضوع مورد تحقیق خود و کمک به تبیین جهان و دریافت حقیقت فلسفی است. شایسته ترین علم در این کار علم فیزیک است که کل هستی مادی را در بر می گیرد و نسبت به گذشته نیز وحدت بسیار بیشتری یافته است (ماکس پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، مقاله "عالم فیزیک و وحدت آن")؛ تا آنجا که عناصر حسی در تعریف مفاهیم این علم نیز حذف شده اند. با اینکه ادراکات حسی مبدأ هر پژوهش علمی است، علم بتدریج از معلومات بلافصل خود (داده های تجربی) دور می شود. هر دانشمندی اگر پوزیتیویست نباشد خواص سدیم زمینی را با خواص سدیم خورشیدی یکی می گیرد، بی آنکه سدیم خورشیدی را در آزمایشگاه خود حس کرده باشد؛ همینطور قانون جاذبه عمومی را در نبود بشر هم متعبر خواهد دانست و... برخلاف فیزیک جدید، فیزیک قدیم تصویر یگانه ای از جهان ارائه نمی داد و بیشتر نمایشگاهی از پرده های گوناگون بود (همانجا، ص ۷۹). وحدت نظری فیزیک، این دانش را از بررسی مسائل جزئی و خاص بیرون آورده و بشدت به فلسفه و جهان بینی پیوند داده است؛ تا جاییکه در رساله های نوین علمی در رشته فیزیک دیگر دیوار جداکننده ای میان علم و فلسفه، و فیزیک و متافیزیک، دیده نمی شود. حرکت بجانب وحدت جهان بینانه، در دیگر علوم طبیعی و نیز علوم اجتماعی دیده می شود؛ هر چند نظریه های عمومی در برخی از این علوم چون دیرینه شناسی، تاریخ، روانشناسی و جامعه شناسی کم یا بیش با دیدگاههای فلسفی یک بعدی و غیر واقع بینانه آمیخته اند. حال با توجه به اینکه تصاویر جهان بینانه دیگر دانشها نیز در درون خود به سمت وحدت حرکت می کنند، می توان پرسید که آیا روزی فرا خواهد رسید که تصاویر جهان بینانه دانشها با یکدیگر نیز وحدت یافته و حقیقت فلسفی یگانه ای را تأیید کنند؟ روند تکاملی علوم این **چشم انداز پرشور** را پیش روی ما گشوده است[78].

ویژگیهای علم: نخستین مرحله شناخت، سطحی است و از دو عنصر ادراک و حافظه مایه می گیرد. در جوامع بدوی پیش از تمدن و نیز در میان کودکان و انسانهای سطحی نگر عصر تمدن نیز شناخت از سطح فراتر نمی رود. اما شناسایی علمی از سطح به عمق می رود. شناسایی علمی برخلاف شناسایی سطحی که انفرادی است، یک **فرایند اجتماعی – تاریخی** است؛ نتیجه تجربه و تعقل انسانهای بسیاری در زمانها و مکانهای گوناگون می باشد. برخلاف آنچه در کتب تاریخ علم غربیها و مقلدان وطنی آنها آمده است، هیچ علمی نتیجه کار و اندیشه یک دانشمند تنها و یک قوم خاص نبوده است؛

[78] بخش پایانی این نوشتار با بررسی عامترین قوانین حاکم بر هستی مادی به دورنمای این وحدت می پردازد.

انسانهای بیشماری در پهنه جغرافیا و درازنای تاریخ در پیدایش علوم نقش داشته اند[79]. بررسی روند تکاملی علوم نشان می دهد که چگونه دستاوردهای انسان در زمینه شناخت جهان و انسان از حوزه های تمدنی – فرهنگی شرق باستان (مصر و بین النهرین و ...) به یونان، و از آنجا دوباره به مصر و اسکندریه و مسلمین، و از مسلمین به اروپا و بواسطه اروپا به سراسر جهان رسید. دستاوردهای علمی همچنین در هر انتقالی پربارتر گشت؛ در تکامل دانش بعنوان یک زنجیره بهم پیوسته و یک سامانه کلی، نه دستاوردهای پیشینیان کم ارزش است و نه ارزش **انتقال** کمتر از ارزش **کشف** می باشد[80].

همچنین دانش یک پویش تکاملی بجانب حقیقت دارد؛ حقیقت جویی انگیزه هر پژوهش علمی است. روند تکاملی علم به سمت حقیقت هم کمی و تدریجی است و هم کیفی و جهش گونه؛ در تحول کیفی، که

---

[79] در کتب نامبرده، علم زاده اندیشه غربی و نژاد شمالی است؛ تمدن و فرهنگ از یونان باستان آغاز می شود و پس از توقفی طولانی در اروپای معاصر از سر گرفته می شود! تمدنها و فرهنگهای درخشان شرق باستان و دوره اسلامی، و دستاوردهای علمی آنان، عمدا نادیده گرفته می شود. برای نمونه **برتراند راسل** نخستین فصل از کتاب "تاریخ فلسفه غرب" را اینگونه آغاز می کند:

"در سراسر تاریخ، هیچ چیز شگفت انگیزتر یا توجیهش دشوارتر از ظهور ناگهانی تمدن در یونان نیست. بسیاری از عوامل تشکیل دهنده تمدن هزاران سال پیش از ظهور تمدن یونانی در مصر و بین النهرین وجود داشت و از آن مناطق به سرزمینهای همسایه نیز رسیده بود. ولی هنوز عناصر خاصی لازم بود تا تمدن پدید آید... ریاضیات و علم و فلسفه را یونانیان پدید آوردند" (؟!). اما آنچه که براستی "شگفت انگیزتر یا توجیهش دشوارتر" است، ظهور تمدن یونانی نیست؛ انکار نقش و تأثیر تمدنهای باستانی شرق و انتقال دستاوردهای علمی آنان به یونان است. اگر راسل هنگام نوشتن سطور فوق هنوز نمی دانست که حتی "قضیه فیثاغورث" هم در تمدن بین النهرین، و نه در یونان و توسط فیثاغورث، کشف شده است، آنقدر از داده های تاریخی آگاه بود که بداند "ریاضیات و علم و فلسفه" در تمدنهای شرق باستان پدید آمده اند (نگاه کنید به پانوشته ۸۵)؛ ولی گرایش قومی – نژادی سبب نادیده گرفتن داده های تاریخی، و نبوغ آمیز یا ناگهانی دانستن ظهور تمدن در یونان شده است. در این باره **ویل دورانت** واقع بیانه تر می اندیشد:

"یونانیان نیز سازنده کاخ تمدن بشمار نمی روند زیرا آنچه از دیگران گرفته اند بمراتب بیش از آنستکه از خود بر جای گذارده اند. یونان در واقع همچون وارثی است که ذخائر سه هزار ساله علم و هنر را که با غنائم جنگ و بازرگانی از خاور زمین به آن سرزمین رسیده بناحق تصاحب کرده است" (تاریخ تمدن، نسخه الکترونی، ص ۱۰۵ – ۱۰۴).

[80] مورخان اروپا محور علم که چهارچوب نظری پیش ساخته ای در مطالعات تاریخی دارند، نقش مسلمین در دانش و فرهنگ جهانی را عمدتا انتقال دانش یونان باستان به اروپای عصر جدید می دانند (برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۲۲۵). اگر نقش مسلمین تنها همین هم بوده باشد، که هرگز چنین نیست، باز باید گفت بدون ایفای این نقش تاریخی، کل دستاوردهای دانش بشری با گسست زنجیره تاریخی آن دستخوش فراموشی و نابودی می شد و وضعیت دانش و فرهنگ امروز بشر هم روشن نبود؛ کما اینکه راسل نیز معترف است که: **"اگر اعراب سنن یونانی را نگه نمی داشتند، بسا که مردان دوره رنسانس گمان نمی بردند که از احیای معارف یونانی چه فوایدی ممکن است عاید شود"** (همانجا). اما راسل و دیگر مورخان اروپا محور علم، چنانکه اشاره شد، زیر تأثیر تبیین نژادی تاریخ، برای مسلمانان و کلا مردمان غیر غربی توان تولید اندیشه قائل نیستند، و از آنجا که واقعیت تاریخی کاملا در تضاد با دیدگاه برتری جویانه غربی است، به تناقض گویی می افتند: ابن سینا **"گر چه به طب جالینوس چیز مهمی نیفزود، از قرن دوازدهم تا هفدهم آثار او بعنوان راهنمای طب در اروپا بکار می رفت"!** (همانجا، ص ۳۲۸)؛ **"فلسفه عربی بعنوان تفکر اصلی و بدیع حائز اهمیت نیست. مردانی چون ابن سینا و ابن رشد اساسا شارح هستند... نویسندگانی که آثار خود را بزبان عربی نوشته اند در زمینه ریاضیات و شیمی تازگی نشان می دهند و کشفیات آنان در زمینه شیمی نتیجه تصادفی پژوهشهای آنها در کیمیاگری بوده است** (گویی ارشمیدس و یا نیوتن با برنامه ریزی های پژوهشی به انگیزه تولید علم در خزانه حمام رفته و زیر درخت سیب نشسته بودند). **تمدن اسلامی در بهترین ادوار خود از جهت هنر و از جهات فنی بسیاری قابل ستایش بود، ولیکن هیچ قدرتی در زمینه تفکر مستقل در مسائل نظری نشان نداد. اهمیت این تمدن، که نباید آنرا ناچیز گرفت، در اینستکه وسیله انتقال بود... مسلمانان و بیزانسی ها با آنکه آن قدرت فکری را که لازمه ابداع است نداشتند، دستگاه زاینده تمدن را نگه داشتند – و آن عبارت بود از تعلیم و تربیت و کتاب و فراغت برای مطالعه و تحقیق** (و البته چون از نژاد غربی نبوده اند، با همه این تعلیمات و مطالعات و تحقیقات باز هم نتوانستند "قدرت فکری" کسب کنند؟! ضمنا جدا کردن "بیزانسی ها" از "مسلمانان" توسط راسل بسیار پرسش برانگیز است. بی شک راسل آنقدر نادان نبوده که نداند "بیزانسی ها" هم در دوره مورد نظر جزئی از "مسلمانان" بشمارند؛ وی قصد شبهه انگیزی جهت کاستن باز هم بیشتر از نقش و ارزش تاریخی کارهای فرهنگی مسلمین را داشته است). **هر دوی این ملل – یعنی مسلمانان و بیزانسیها – در برانگیختن مغرب زمین پس از درآمدن از بربریت مؤثر افتادند: مسلمانان بیشتر در قرن سیزدهم و بیزانسی ها بیشتر در قرن پانزدهم. در هر دو مورد این انگیزش افکار تازه ای پدید آورد بهتر از افکار انگیزندگان** (برای آنکه "انگیزندگان" غربی نبوده و توان تولید اندیشه نداشته اند؟!). **نتیجه مورد اول فلسفه مدرسی بود و نتیجه مورد دوم رنسانس..."** (همانجا، ص ۳۳). تناقضات راسل ناشی از تحمیل واقعیت به ذهن بسته اوست. سخنان بی پایه وی بیش از آنچه در پرانتز نوشته ام، ارزش بررسی ندارد. مرور مختصر روند علوم در همین بخش، پوچی دعاوی وی و همفکرانش را نمایان می سازد. راسل تنها تأثیر فلسفه یونانی بر اندیشه مسلمین را دیده است، که اتفاقا بسیار ویرانگر هم بوده است؛ ارزش تاریخی ابتکار آنان در روش تجربی – تعقلی شناخت جهان و پیامدهای درخشان این روش در کشفیات و پیشرفتهای علمی را عمدا نادیده گرفته است. باری، دستاوردهای ارزنده و بی نظیر علمی مسلمین در زمینه های گوناگون بسیار آشکارتر از آنستکه نادیده گرفتنی باشد (محمد رضا حکیمی، دانش مسلمین).

به **انقلاب علمی** تعبیر می شود، **پارادایم علم** (ساخت کلی و چهارچوب علم) تغییر می کند: نظریه های علمی چون نظریه حرکت دورانی زمین بدور خورشید، مدار بیضوی سیارات، جاذبه عمومی، نسبیت و کوآنتوم به انقلابات علمی و تغییر پارادیم منجر شدند؛ قابلیت نفی و اثبات (ابطال و تأیید)، و اصلاح و توسعه نظریه های علمی، با امکان 'باز تحقیق تجربی و نظری' در صحت و سقم آنها، زمینه پیدایش این روند تکاملی جهش وار است. نظریه هایی که با نظم و قانون عینی حاکم بر وجود سازگار نیستند، ابطال پذیر و قابل تصحیح و تکاملند. تکامل دانش همچنین با تکامل منطق، روشهای شناسایی و ابزارهای فنی تجربه و آزمون همراه است.

دانش، نه تنها فرایندی اجتماعی – تاریخی و انسانی (فرا قومی)، بلکه کوششی است **هدفدار** و **متدیک** برای دریافت **حقیقت**. دانش همچنین برخلاف شناساییهای خاص فردی ویژگی کلی و عمومی دارد. مثلا در روانشناسی عواطف انسانی مطالعه می شوند، در فیزیک سقوط اجسام مورد بحث قرار می گیرد، و... مباحث علمی مستقل از تک نمونه های جزئی است که به تجربه های فردی در می آیند. دانش، پدیده ای عمومی، معقول و قابل اثبات (از راه آزمایش) است. اما این بدان معنا نیست که "تنها علم به امر عام و کلی علم است" (معرفت علمی از دیدگاه فلیسین شاله، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی). این ادعا به دو دلیل خطاست: نخست آنکه ویژگی عام و کلی حکم همان ویژگی متعلق حکم نیست؛ متعلق حکم می تواند کاملا اختصاصی باشد (سیاره زهره، شهر شوش، کوه طور، رود نیل، انقلاب روسیه و...). دیگر آنکه شمول و عمومیت حکم نیز کاملا نسبی است. **باشلار** در برابر جمله مذکور می گوید: تنها علم به امر پنهان علم است. وی تمایل مفرط به امر کلی و عام را از موانع عمده شناخت علمی می داند (گورویچ، جبرهای اجتماعی و آزادی انسانی، ص ۷۹).

ویژگی سوم علم پیوند ضروری آن با **اخلاق تقوایی** است؛ اخلاق تقوایی در پیشرفت دانش سهیم است: پرهیز از پیشداوری و یکجانبه نگری، عدم کوشش در تطبیق واقعیتهای بیرونی با قالبهای فکری – عقیدتی، ثبت درست داده های تجربی، ابراز نکردن و سر باز زدن از پذیرش آنچه حقیقت آن روشن نیست، عشق و وفای به حقیقت، گریز از غرور و خود بزرگ بینی و پیشه کردن فروتنی از جمله ویژگیهای اخلاقی دانشمندان راستین است.

طبقه بندی علوم

در جهان باستان وحدت دانش حکمفرما بود؛ دانش همه شناختهای بشر از جهان را در بر می گرفت[81]. این وحدت ساده ابتدایی تنها ناشی از محدودیت دانش بشر بود؛ با گسترش شناختهای انسان از جهان، امکان تسلط بر همه دانشها برای دانشمندان دشوار شد و علوم یک به یک راه توسعه مستقل پیمودند؛ به ترتیب: ریاضیات، مکانیک، نجوم، فیزیک، شیمی، زیست شناسی و سرانجام جامعه شناسی. **علی اکبر ترابی** تاریخ پیدایش علوم نامبرده را به تقلید از مورخان علم در غرب، و بطور خاص **فلیسین شاله**، اینگونه عنوان کرده است: ریاضیات در سده چهارم ق.م. با **اقلیدس** یونانی، مکانیک در سده سوم ق.م. با **ارشمیدس** یونانی، نجوم در سده شانزدهم م. با **کپرنیک** لهستانی[82]، فیزیک در سده هفدهم م. با **گالیله** ایتالیایی، شیمی در سده هیجدهم م. با **لاوازیه** فرانسوی، زیست شناسی در سده نوزدهم با **بیشا** و **برنارد** فرانسوی، و سرانجام جامعه شناسی در سده نوزدهم با **آگوست کنت** فرانسوی که حس گرایی یا فلسفه تحصلی (پوزیتیویسم) جامعه شناسی اش را به ایده آلیسم ذهنی کشاند (فلسفه علوم، ص ۳۳ – ۳۱)[83]؛ و این ادعا در حالی صورت گرفته است که حتی فلیسین شاله نیز دانشمندان نامبرده را به جداسازی علوم از فلسفه، و نه پایه گذاری آنها، مفتخر ساخته است (شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ص ۵۶ – ۵۵). باری، باید دانست که در ظاهر بیطرفانه پژوهشهای علمی در علوم انسانی بویژه تاریخ علم، انگیزه ها و اهداف نژاد پرستانه، توسعه طلبانه و سلطه گرایانه پنهان است.

دانشمندان در برابر شکوه و عظمت جهان هستی و تنوع پدیده های طبیعی و اجتماعی، با پذیرش وحدت جهان هستی و جهان علم در کلیت آن[84]، هر یک پژوهش خود را در قلمرو ویژه ای از هستی بیکران متمرکز ساختند و دانشها در کمیت و کیفیت توسعه یافتند. با گسترش کیفی شناختها، طبقه بندی علوم ضرورت پیدا کرد. این طبقه بندی در عین حال سیر پیشرفت علم و چگونگی تکوین علوم و نیز همبستگی آنها را نشان می دهد. مقایسه طبقه بندی معارف بشری توسط **ارسطو** با طبقه بندی امروز پیشرفت و گسترش شگرف علم را در این فاصله می رساند. دانش بشری نزد ارسطو به سه حوزه

---

[81] کما اینکه در یونان باستان، "فلسفه" شامل همه دانشها بود.

[82] پنج قرن پیش از کپرنیک، دانشمند مسلمان **ابوریحان بیرونی** سنتهای **نجوم بابلی** را به اوج شکوفایی خود رساند. از دستاوردهای او در زمینه این دانش، اثبات ریاضی تحرک اوج خورشید، محاسبه قطر کره زمین، ترسیم نقشه های جغرافیایی، اختراع افزارهای ستاره شناسی و نیز کره جغرافیایی است؛ وی با ممکن دانستن تحرک زمین پایه هیئت بطلمیوسی را سست کرد.

[83] بی تردید ترابی تنها سیر پیشرفت و تمایز علوم در اروپا را نشان داده است، و چنانکه در بررسی جداگانه علوم خواهد آمد، این تاریخچه کلا نادرست است و در پی اثبات این ادعای دروغین است که بشریت تنها مدیون فکر غربی است؛ پس سلطه غرب بر شرق یک ضرورت تکاملی است!؟ آنچه در این تاریخچه بسیار مضحک می نماید آنستکه بشر در فاصله میان ارشمیدس تا کپرنیک (نزدیک به دو هزار سال) هیچ دستاورد کیفی در علم نداشته است؛ غرب در قرون وسطی به مرخصی رفته بود، و مغز انسان شرقی هم توان تولید اندیشه نداشته است؟!

[84] این بیانی از یک اصل از پیش پذیرفته شده فلسفی است که همچنین راز پیشرفت دانش و انگیزه پژوهش است؛ در باره این اصول در بخشهای بعدی سخن خواهم گفت.

فلسفه نظری (ریاضیات، فیزیک، ماوراء الطبیعه)، فلسفه عملی (اخلاق، خانواده، سیاست) و فلسفه شعری یا ادبیات (خطابه، شعر، جدل) تقسیم می شد. فارابی، ابن سینا و دیگر فلاسفه مسلمان نیز کمابیش از این طبقه بندی پیروی کرده اند؛ نزد اینان نیز علوم به دو بخش نظری و عملی تقسیم شده است. باری، اگر علوم یونانی در درون "فلسفه" گنجانده می شدند؛ امروز علوم به ریاضی، طبیعی (فیزیکی و زیستی) و انسانی (اجتماعی) تقسیم می شوند. ریاضیات بنیاد دانشهای دیگر است که آنها نیز به سه دسته علوم فیزیکی یا علوم مربوط به قوانین حرکتی ماده بیجان (مکانیک، نجوم، فیزیک، شیمی، زمین شناسی و جغرافیا)، علوم زیستی یا علوم مربوط به قوانین زندگی، تکاپو و تطور جانداران (زیست شناسی: گیاهی و جانوری)، و علوم اجتماعی یا علوم خاص انسان و تکاپوی اجتماعی او (مردم شناسی، تاریخ، سیاست، اقتصاد، جامعه شناسی و روانشناسی) قابل تقسیم می باشند. با رشد و گسترش شناختها، در درون و میان هر دسته از این دانشها نیز دانشهای ترکیبی پدید آمده اند؛ دانشهایی چون فیزیک نجومی، ژئو فیزیک، شیمی آلی، فیزیولوژی، اقتصاد سنجی، جامعه شناسی سیاسی، روانشناسی اجتماعی و... پیدایش و گسترش دانشهای ترکیبی خود نشانگر وحدت جهان هستی و جهان علم است.

روشهای خاص علوم

مراد از روش یا متود علمی، یافتن راهی برای کشف حقیقت و یا اثبات آنست؛ روش شناسی یا متدولوژی نیز دانشی است که از روشهای پژوهش و اثبات حقیقت در علوم گوناگون بحث می کند. روش شناسی بخشی از منطق یا فن درست اندیشیدن و مصؤن ماندن از کج اندیشی و گمراهی در دریافت حقیقت است. بطور کلی روش از اصول عقلانی است و ثمره تعقل در روند شناسایی جهان واقعی بیرونی. روشهای شناسایی و پژوهش در علوم گوناگون یکسان نیست؛ هر چند تعامل تجربه و تعقل، و روشهای استدلالی چون استقراء و قیاس، در همگی دیده می شود. روش ریاضیات اساسا استنتاج قیاسی است؛ روش فیزیک و شیمی اساسا مشاهده و آزمایش و استنتاج به روش استقراء و تعمیم است؛ روش علوم زیستی علاوه بر استقراء و قیاس، تعریف و طبقه بندی است؛ در روشهای علوم اجتماعی علاوه بر همه اینها، مدارک و منابع و اسناد و شواهد نیز تحلیل و بررسی می شوند؛ در روانشناسی "تفکر در خود" (غور یا درون نگری) نیز مهم شمرده می شود. مفهوم روش در دو مکتب ایده آلیسم (انگار گرایی) و رئالیسم (واقع گرایی) متفاوت است. در مکتب ایده آلیسم، روش را فکر انسانی از پیش مقرر می کند تا شناسایی آسان گردد؛ حال آنکه در مکتب رئالیسم، روش شناسایی نیز بازتاب نظم عینی حاکم بر جهان است که انسان در روند شناخت تجربی – تعقلی جهان کشف کرده

است. در این مکتب، روش شناسایی علمی همان عمومی ترین قوانین طبیعت و اجتماع و اندیشه است که در هر علم باید بر قلمرو خاص آن تطبیق گردد. تجربه نیز آغاز و انجام هر کار علمی است که با تعقل تکمیل می گردد، و باز در همه علوم به یک معنا نیست. تجربه در برخی از علوم (فیزیک، شیمی، زیست شناسی) جز **آزمایش** نیست؛ در برخی از علوم اجتماعی چون اقتصاد و جامعه شناسی اساسا **مشاهده** است، و در برخی دیگر چون روانشناسی و مردم شناسی هم آزمایش است و هم مشاهده. بعد تجربی شناخت انسان (انسان به عنوان یک موجود اجتماعی و نه صرفا بیولوژیک) در درون جامعه و مجموعه روابط متقابل و چند جانبه اجتماعی است که در آن زندگی می کند. بنابراین، رابطه علیتی در اینجا، رابطه ای یکجهته نیست و علت و معلول روابط متقابل دارند... روشهای مشاهده ای به **توصیفی** و **سندی** تقسیم می شوند. مراد از روش توصیفی، مشاهده مستقیم نمودهاست که بیشتر در جامعه شناسی کاربرد دارد؛ مراد از روش سندی، مشاهده غیر مستقیم نمودهاست که در تاریخ نگاری بکار می رود. وسائل مشاهده مستقیم عبارتند از **مصاحبه، پرسش نامه** و **ابزارهای اندازه گیری**.

تعقل جهت ساماندهی داده های تجربی، چنانکه اشاره شد، دارای دو مدل اصلی است: استقراء و قیاس. در منطق صوری اروپای قدیم که با تجربه امر واقع بیگانه بود، استقراء "وجوب منطقی" نداشت؛ در اروپای جدید هم یا تجربه گرایان (فرانسیس بیکن سده ۱۶ تا ۱۷ میلادی و...) استقراء را بر قیاس ترجیح دادند، و یا عقل گرایان (دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس و...) قیاس را برتر دانستند. در روش تجربی – تعقلی شناخت جهان، نه تجربه و استقراء بر تعقل و قیاس برتری دارد و نه تعقل و قیاس بر تجربه و استقراء؛ ایندو در روند شناخت، چنانکه در بخش نخست دیدیم، سخت بهم پیوسته و وابسته اند. در روش تجربی – تعقلی، قیاس بر پایه استقراء استوار است، و تصدیق بر پایه تصویر؛ و گرنه تعمیم و تحلیل در خلاء اطلاعاتی (در نبود یا کمبود داده های ثبت شده از نمودهای تجربی) ذهنیت گرایی است و هیچ ارزشی در بر ندارد. از سوی دیگر، مطالعه تجربی پدیده های جهان هستی بنوبه خود از شناخت قوانین عمومی الهام می گیرد؛ شناخت تک نمودهای پراکنده هستی بدون تعمیم و تبیین نیز فاقد ارزش است. منطق کهن نه تنها استقراء و قیاس که **تجزیه** و **ترکیب** را نیز نافی هم می دید؛ در حالیکه ترکیب (ساختن یک کل با بهم پیوستن اجزاء آن) بدون تجزیه (جداسازی اجزاء سازنده یک کل) ناممکن است.

نگاهی اجمالی به علوم

اکنون باید دید مناسبات دیالکتیکی عقل و تجربه در علوم ریاضی، طبیعی و اجتماعی چگونه عمل کرده و نتیجه داده است:

۱. ریاضیات

ریاضیات دانشی است انتزاعی و ذهنی که به اندازه گیری غیر مستقیم مقادیر، سنجش های کمی و روابط ثابت میان مقادیر (مشخص و نامشخص) می پردازد. جهان واقعی بیرونی و تجربه حسی آن زمینه پیدایش مفاهیم بنیادی ریاضی هستند که عقل انسانی آنها را از واقعیت منتزع کرده و با خلاقیت خود کامل می کند. تعقل انتزاعی بر شماره و اشکال پدیده های طبیعی محسوس، علوم ریاضی و مفاهیم بنیادی آن را پدید آورد؛ **اعداد** از پدیده های واقعی منفصل **مشابه** و **نا مشابه** در جهان واقعی چون سنگها، درختان، جانوران و غیره انتزاع شد، و **ابعاد** و **اشکال** از پیوستگی ظاهری هر پدیده واقعی چون ابر، ماه، خورشید، کوه، رود، دریا، برگ، ساقه، تخم پرندگان و غیره. اما عقل گرایان و حس گرایان به ترتیب در باره نقش عقل و تجربه در پیدایش مفاهیم ریاضی غلو می کنند. عقل گرایان چون دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس و کانت مفاهیم ریاضی را فطری و مستقل از تجربه، و حس گرایان چون بیکن محصول تجربه می دانند. علوم ریاضی و مفاهیم بنیادی آن گر چه از واقعیت و تجربه بیرونی سرچشمه گرفته اند (مقدم بر تجربه نیستند)، اما بدلیل انتزاع از واقعیت دانشهایی تعقلی بشمار می روند و قوانین آنها نیز **قطعی** و **یقینی** اند؛ ریاضیات از اینرو "علم محض" (تهی از عنصر عاطفه و ایدئولوژی) نامیده می شود. قوانین علوم طبیعی نیز هنگامی قطعیت می یابند که در قالب فرمولهای ریاضی ریخته شوند؛ در علم اقتصاد نیز نظریه پردازان برای قطعیت بخشیدن به اصول خود بوفور از ریاضیات چون یک پوشش بهره می گیرند. کاربرد ریاضیات در یک علم بیانگر بلوغ آن علم است؛ از اینرو ریاضیات نیز همچون فلسفه با علوم طبیعی و اجتماعی آمیخته است. شباهت بنیادی ریاضیات و فلسفه در اینستکه هر دو اساسا شناختهای تعقلی اند و در پی کشف حقایق ثابت و جاویدان؛ حقایقی که در بستر زمانی و حوزه مکانی قرار نمی گیرند. قوانین ریاضی از آنجا که بیانگر روابط ثابت میان انتزاعات از واقعیت (اعداد و اشکال)، و نه واقعیات پویا و متغیر است، و این روابط منطقی و قابل اثبات هستند، اساسا حقایقی یقینی و تغییر ناپذیر می باشند. این قوانین همچنین از قابلیت انطباق با واقعیتهای بیرون از ذهن برخوردار هستند؛ لذا کاربرد قوانین ریاضی به پیشرفت علوم راه برده است.

کارکرد ریاضیات و مدلهای ریاضی در علوم: در دانش ریاضی شاخه های گوناگونی پدید آمد: حساب، هندسه، جبر و... علم حساب با اعداد سر و کار دارد و علم هندسه با ابعاد و اشکال. علم جبر هم از تعمیم عملیات علم حساب بدست آمد. مثلثات و هندسه تحلیلی نیز از پیوند جبر و هندسه پدید آمدند؛ جبر هم در اعداد و هم اشکال قابل اعمال است. از تعمیم جبر علم توابع بدست آمد که درجه وابستگی یک متغیر به متغیرهای دیگر را اندازه می گیرد؛ دانشی که بویژه در فیزیک و اقتصاد (خرد و کلان) و نیز جامعه شناسی تحلیلی کاربرد دارد. رابطه ریاضیات با علوم و فنون دیالکتیکی است: پیشرفتهای فیزیک و نجوم و زیست شناسی و اقتصاد و صنعت به پیشرفتهای علوم ریاضی جهت می دهند؛ ادامه پیشرفتهای علوم و فنون نیز منوط به استفاده از روشهای علوم ریاضی بویژه در آمار و احتمالات می باشد. رياضيات امروز ابزار ضروری پژوهشهای علمی است که گاه همچون فلسفه بر تجربه حسی نیز پیشی می گیرد. روشهای علوم ریاضی (مدلهای بستگی تابعی، احتمالات و آنالیزهای آماری) در بررسیهای اقتصادی، جامعه شناختی و حتی تاریخی نیز کاربرد دارد؛ البته کاربرد این روشها در تاریخ با دیگر علوم اجتماعی یکسان نیست و تحلیل ریاضی اسناد و مدارک تاریخی نمی تواند همچون اقتصاد و جامعه شناسی به پیش بینی و جهت یابی روشن و بی ابهام بینجامد، زیرا پدیده تاریخی و آگاهی تاریخی یکی نیستند؛ آگاهیهای تاریخی ممکن است نارسا، مبهم و حتی غیر عقلانی باشند. همچنین با اینکه روش ریاضی بگفته **پاسکال** در جهان درونی انسان کاربرد ندارد، ولی با پیشرفت روانشناسی تجربی (تجربه بیرونی) از روشهای ریاضی نیز در این دانش استفاده می شود؛ بدینگونه که داده های تجربی ساخت آماری یافته و سپس روابط متغیرها در قالب یک معادله یا مدل ریاضی ریخته می شود.

روش شناسی علوم ریاضی: روش ریاضیات تعقل و استدلال منطقی بر مبنای اصول وضع شده و استنتاج احکام و قضایا از آنهاست؛ یک قیاس سازنده و زاینده. اصول اولیه ریاضی عبارتند از **تعاریف** مقادیر معین (حسابی و هندسی)، **اصول بدیهی** یا رابطه ضروری میان مقادیر نامعین چون "کل بزرگتر از جزء است" و اصول بدیهی عام چون اصول اینهمانی و عدم تناقض که اصول بدیهی خاص ریاضیات نیز بر آنها استوار است، و بالأخره **اصول موضوعه** که آنها را بی آنکه اثبات کردنی باشند می پذیرند تا برهانها ادامه یابند؛ مانند این اصل هندسه اقلیدسی که "از نطقه خارج از خط نمی توان بیش از یک خط به موازات آن رسم کرد". اصول موضوعه عامتر و کلی تر از تعاریف هستند و همچنین قابل تجدید نظر. باری، برهان ریاضی اساسا قیاسی است و از قضیه ای کلی که قطعی و یقینی است (تعریف مستطیل) حکمی کمتر کلی (برابری دو ضلع روبروی هم) استنتاج می شود؛ ولی برخلاف پندار عقل گرایان و آنها که منطق صوری بریده از تجربه را در اثبات همه حقایق هستی کافی

می دانند، تفاوت عمده ای در روش شناسی میان ریاضیات و علوم تجربی نیست؛ علوم تجربی نیازمند روش قیاس و اصول راهنمای عقل می باشند و بنیاد ریاضیات نیز بر تجربه و استقراء است. این حقیقت حتی در پیشرفت دانش ریاضی و تکوین شاخه های گوناگون این دانش نیز دیده می شود: پیدایش جبر از حساب، پیدایش هندسه فضایی از هندسه مسطح و هندسه غیر اقلیدسی از تجربه فیزیکی و نیز حساب احتمالات که انطباق فراوانی با جهان بیرونی دارد و در میانه ریاضیات و فیزیک تجربی است، و سرانجام پیدایش علم آمار که به پژوهشهای اجتماعی مدد رساند و راه پیشرفت جامعه شناسی و اقتصاد را گشود و آنها را در "مسیر علم شدن" قرار داد. اگر کاربرد قیاس صوری در پدیده شناسی به مصادره به مطلوب و یا تکرار دانسته های پیشین می انجامد، در علوم ریاضی که با انتزاعات سر و کار دارد، غالبا به نتیجه ای می رسد که در مقدمات موجود نیست (حقیقتی نوین). در قیاس ریاضی عقل آزاد است که بر پایه تجربه و خلاقیت ذهن به نتیجه جدیدی برسد؛ نتیجه ای که خود پایه براهین بعدی و وصول به نتایج دیگر می شود و دانش ریاضی بدینگونه توسعه می یابد. روش استقراء در علوم ریاضی با این روش در علوم تجربی کمی متفاوت است؛ در ریاضیات پس از آنکه حکمی در باره یک مثلث تدوین شد (مثلا مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است)، در سایه اصل "امتناع ذهن از جمع نقیضین" به همه مثلثها تعمیم داده می شود؛ نیازی به استقراء بیشتر نیست. در برهان ریاضی نیز 'تجزیه'، که ذهن را از ناشناخته به مبادی شناخته حرکت می دهد، و 'ترکیب'، که پویش ذهن از مبادی شناخته شده به کشف ناشناخته یا اثبات یک قضیه است، مکمل یکدیگرند.

سیر پیدایش و تکامل علوم ریاضی: بنا بر پژوهشهای تاکنونی، حساب در بین النهرین (میانرودان) و هندسه در مصر پدید آمد. نیازهای عملی زندگی ریشه پیدایش هر دو بود. پیشرفت بازرگانی حساب را در بابل ضروری ساخت و ضرورت اندازه گیری زمینهای کشاورزی زیر سیل رفته در اثر طغیان رود نیل، جهت تعیین سهم هر کس و دریافت مالیات، هندسه را در مصر باستان پدید آورد (نقش بنیادین تجربه و روش استقراء در ریاضیات). با این وجود، در کتب مورخان اروپا مدار علم، سهم یونان در علوم ریاضی برجسته است و سهم مصر و بین النهرین محدود به پیشگامی و تجربی بودن این علوم می باشد[85]. امروز با یافته های باستان شناختی از تمدنهای کهن شرق، اندکی از حقایق تاریخی در این باره

---

[85] برتراند راسل با آنکه معترف است که "پیش بینی خسوف بوسیله تالس" برگرفته از دانش مصر و بابل است، و با آنکه می داند که یونانیان باستان خود نیز "دانش پیشگامان خود را ره آورد سفر آنان به مصر" می دانستند (تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۷۴)، می نویسد:

"حساب و قدری هندسه در میان مصریان و بابلیان وجود داشت، ولی بیشتر به شکل قواعد تجربی که از شمارش انگشتان بدست می آید(؟!). روش استنتاج از مقدمات کلی را یونانیان ابداع کردند"؛ "آنچه مصریان از هندسه می دانستند، بیشتر قواعد تجربی بود"؛ "دانشی که واقعا پیش از یونانیان بدست آمده بود، بسیار ناچیز بود" (برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، صفحات ۱۷ و ۳۴ و ۱۷۴). روشن است که انگیزه راسل و دیگر مورخان اروپامدار علم از برجسته کردن دانش یونانیان باستان، اثبات برتری و ضرورت سلطه غرب بر شرق است؛ نه دفاع از یونانیان که خود را مدیون مصر و بین النهرین می دانستند. باری، به تقلید کورکورانه از راسل و دیگر غرب مداران، مورخ ایرانی علم می نویسد: **"علم هندسی مصریان کاملا تجربی بود" و "آنها فقط به انجام طرحهای اولیه موفق گشتند"** (علی اکبر ترابی، فلسفه علوم، ص ۳۳۵). باری، در دیدگاه نژادگرایانه غربی: رسالت تمدنهای درخشان شرق کهن ساخت "قواعد تجربی" علوم بود؛ رسالت تمدن یونان ارتقا قواعد تجربی به علوم

بدست آمده است و منجمله معلوم گشته است که "قضیه فیثاغورث"[86] نیز در این تمدنها کشف گردیده و به یونان باستان منتقل گشته است؛ نیز قرنها پیش از ارشمیدس تعیین مساحت دایره با استفاده از چند وجهی های محاط در آن در بین النهرین رایج بوده است؛ در اینجا بود که برای نخستین بار دایره به ۳۶۰ درجه تقسیم گردید. ریاضیات در تمدنهای باستانی شرق، حتی از چهارچوب نظری هم فراتر رفت و خصلت کاربردی یافت؛ "قضیه فیثاغورث" در بین النهرین بکار گرفته شد و مصریان قرنها پیش از **اقلیدس**، "هندسه اقلیدسی" را در ساخت اهرام بکار بستند. یونانیان دانش ریاضی شرق باستان را تکامل بخشیدند و پس از آنها نیز دانشمندان مسلمان تکامل علوم ریاضی را پی گرفتند. **ثابت بن قره حرانی** در سده سوم هجری، 'حساب انتگرال و دیفرانسیل' را بنیاد نهاد و توانست حجم جسم حاصل شده از دوران سهمی را بر گرد محورش اندازه بگیرد. جبر و مثلثات و هندسه تحلیلی[87] نیز در تمدن اسلامی پایه گذاری شدند؛ **حبش الحسیب** و **بتانی** (سده سوم هجری) سهم بسزایی در پایه گذاری مثلثات داشتند. حبش الحسیب جدول محاسبات 'ظل' (تانژانت) را برای نیازهای نجوم تهیه کرد؛ محاسبه 'ظل تمام' (کوتانژانت) نخستن بار توسط بتانی دانشمند مسلمان سده سوم هجری با استفاده از 'جیب' (سینوس) و 'جیب تمام' (کوسینوس) انجام شد. **محمد بن موسی خوارزمی** (سده سوم هجری) معادلات درجه یک و دو را در کتاب "الجبر و المقابله"[88] با روش هندسی و توصیفی حل کرد؛ کار او را **ابوالوفا بوزجانی** در سده چهارم دنبال نمود و معادلات جبری درجه چهارم را با روش هندسی حل کرد؛ **خیام** معادلات جبری را طبقه بندی کرد و مانند خوارزمی و بوزجانی به روش هندسی حل نمود. **غیاث الدین کاشانی** در سده هشتم هجری به نظریه اعداد و محاسبات عددی در هندسه تمرکز کرد و کاشف کسر اعشاری گردید و عدد **π** را با ۱۷ رقم اعشار محاسبه نمود. پیشتر در تمدنهای کهن مشرق زمین، بابلیها عدد π را برابر با ۳ و عیلامیها (لوحه های بدست آمده از شوش) برابر با ۳ و یک چهارم تخمین زده بودند؛ و ارشمیدس به تقریب دقیقتری (عدد ۳ و یک هفتم) رسیده بود. دانشمندان مسلمان نه تنها به ریاضیات نظری بلکه به ریاضیات کاربردی نیز توجه داشتند؛ چنانکه فرزندان **موسی بن شاکر** (محمد، احمد و حسن) در مرکز علمی بغداد به کاربرد هندسه در نجوم و مکانیک همت گماردند. نوشته های بنی موسی در زمینه اندازه گیری اشکال مسطحه و کروی نه تنها مورد

نظری است؛ و رسالت تمدن درخشان اسلامی "انتقال" علوم یونانیان باستان به اروپای جدید است؛ شرقیان باستان و مسلمانان توان تولید علم و اندیشه نداشته اند؟!

[86] این قضیه می گوید که "مربع وتر برابر است با مجموع مربع های دو ضلع دیگر مثلث"؛ فیثاغورث دانش هندسی خود را در سفر به مصر آموخت (برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۳۷).

[87] بنا بر نظر مورخان غربی و پیروان آنها "دکارت مثلثات و هندسه تحلیلی را در قرن ۱۷ پایه گذاری کرده است"؟!

[88] این کتاب تا سده شانزدهم میلادی کتاب درسی غربیان بود (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۳۲۷).

استفاده دانشمندان پسین مسلمان چون **خواجه نصیرالدین طوسی** قرار گرفت، که در اروپای قرون وسطی نیز بسیار مورد توجه بود. روش پژوهشی بنی موسی در هندسه از روش خالصا هندسی یونانیان[89] تمایز یافت و بر پایه سنتهای کهن علمی شرق باستان (بابل و سومر) با جبر و محاسبات عددی در آمیخت و برای نمونه حجم کره که ارشمیدس با کمک حجم مخروط محاسبه می کرد، در روش بنی موسی برابر با شعاع کره ضربدر یک سوم مساحت آن گشت. هندسه نوین غیر اقلیدسی بنا بر ضرورتهای عملی تجدید نظر در اصول موضوعه هندسه، پدید آمد. با آنکه **لوباچفسکی** را بنیانگذار هندسه نوین می دانند، ولی قرنها پیش از وی ریاضیدانان مسلمان امکان رسم خطوط موازی از نقطه خارج خط را مطرح کرده بودند؛ حق آنستکه آنها را پیشگامان هندسه نوین غیر اقلیدسی بدانیم. ثابت بن قره در کتاب "فی اعمال و مسائل اذا وقع خط مستقیم علی خطین" امکان خطوط موازی را بررسی کرد؛ **حسن بن هیثم** با توسل به دانش مکانیک این قضیه را ثابت نمود؛ نیز عمر خیام، حسام الدین علی و خواجه نصیر الدین طوسی در باب خطوط موازی رسالاتی نگاشتند و اشکالاتی بر "اصل بدیهی" اقلیدس وارد کردند. لوباچفسکی در قرن ۱۹ میلادی نشان داد که اصل نامبرده قابل استنتاج از دیگر اصول اقلیدسی نبوده و مستقل است، ضمنا با تکیه بر امکان رسم خطوط بسیار از یک نقطه به موازات یک خط، و اینکه جمع زوایای یک مثلث می تواند کمتر از ۱۸۰ درجه هم باشد، کوشید هندسه ای هماهنگ و بدون تناقض درونی (که فضای خمیده را هم در بر بگیرد) ایجاد کند؛ لوباچفسکی اصول موضوعه خویش را با خواص اجسام هماهنگ کرد که بعدا بر روی "سطح دوار" اثبات گردیدند. هندسه نوین نه تنها انقلابی در ریاضیات و فلسفه[90] بود بلکه زمینه تحولی انقلابی در علم فیزیک را هم فراهم کرد؛ بگونه ای که پردازش تئوری **نسبیت** را امکان پذیر ساخت. انشتاین تبیین حرکت نور و نسبیت عام را بر هندسه نا قلیدسی (هندسه ریمانی) بنا کرد که در آن نور و زمان و مکان خمیده (منحنی) هستند.

روند تکاملی علوم ریاضی نشان می دهد که این دانش نه تنها در موضوع و روش، بلکه در قالب های کاربردی نیز دچار دگرگونی شده است. ریاضیات از کمیتها (اعداد و اشکال) و مفاهیمی که خاستگاه و ماهیت تجربی دارند، به ساختها و روابط نظری – عقلانی مجرد تکامل یافته است. بدینگونه ریاضیات با فلسفه اشتراک و بستگی می یابد. اما اگر فلسفه بازتاب جهان بینی همه علوم است، ریاضیات برای شناخت جنبه های گوناگون واقعیت بکار می رود.

---

[89] در روش ارشمیدس مساحت و حجم یک شکل هندسی با کمک مساحت و حجم دیگر اشکال هندسی بدست می آید.

[90] کانت و عقل گرایان ریاضیات را فطری، مستقل از تجربه و بی زمینه در جهان واقعی بیرونی می دانستند؛ این نظریه با پیدایش هندسه نوین بی اعتبار شد زیرا هندسه نوین بازتاب پیوند ناگسستنی تجربه و تعقل و نیز ریاضیات و طبیعت بود.

۲. علوم طبیعی

موضوع علوم طبیعی حرکت ماده (بیجان و جاندار) در ظرف زمان و مکان است که صور و اشکال گوناگونی دارد. دانش طبیعی انسان از اتم تا کهکشانها را در بر می گیرد. شاخه های علوم طبیعی، از مکانیک و نجوم گرفته تا فیزیک و شیمی و زمین شناسی و جغرافیا و زیست شناسی، مناسبات نزدیکی با هم دارند و از روشهای تجربی کمابیش یکسانی بهره می برند. دانشهایی چون مکانیک و نجوم در میانه ریاضیات و فیزیک قرار دارند و مرز ریاضیات با علوم طبیعی هستند. مکانیک نخست دانشی تجربی بود که بعدا عقلانی و نظری گردید؛ روش نجوم نیز نخست جز مشاهده نبود که سپس عقلانی و نظری شد و در قالب ریاضیات ریخته شد. فیزیک و شیمی طبیعت بیجان را مطالعه می کنند؛ اولی صفات عمومی ماده بیجان در تغییرات ظاهری اش (مثلا خواص فلز و تأثیر گرما بر آن)، و دومی صفات خصوصی ماده بیجان در تغییرات ماهوی اش (مثلا تجزیه آب به دو عنصر اکسیژن و هیدروژن)، را مطالعه می کند.

روش اصلی شناسایی و پژوهش در علوم طبیعی، اساسا تجربی و استقرائی است؛ و از این جهت است که علوم طبیعی، علوم تجربی نیز نامیده می شوند. اما قیاس هم بدون نقش نیست؛ نقش قیاس در راست آزمایی نظریه و بهنگام تطبیق بر روندها و پدیده های مشابه نمایان و برجسته می شود. مراحل چهارگانه تجربی – تعقلی شناخت، که در بخش نخست این نوشتار بررسی شد، نزد دانشمند علوم طبیعی بصورت "مشاهده – فرضیه – آزمایش – تدوین قانون" در می آید. بدلیل محدودیت میدان عمل حواس و ضعف آنها، مشاهده در علوم طبیعی غالبا غیر مستقیم و بیاری ابزار و آلات اندازه گیری انجام می شود. فرضیه در علوم طبیعی بگفته شاله "پیش نویس قانون" (شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ص ۱۰۳) است؛ در حالیکه در ریاضیات و آمار فرضیه در برابر نتیجه است و قراردادی می باشد. آزمایش در نجوم با تکرار مشاهدات و دقت در آنها، و در فیزیک و شیمی با وارسی های گوناگون در شرایط تعیین شده انجام می شود. در این مرحله پژوهشگر برای اثبات، رد و یا تصحیح و اصلاح فرضیه مطالعه تجربی را تکرار می کند و شرایط را نیز تغییر می دهد. پس از گذر از این مرحله است که قانون و نظریه تدوین می گردد. قوانین گاه در پیوند با یکدیگر به قانون عام یک بخش از هستی ارتقاء می یابند (نظریه). عمومیت نظریه ها نسبی است؛ مثلا نسبیت از جاذبه عمومی عامتر است. مطابق تئوری نسبیت، زمان و مکان مطلق نیستند و جرم ثابت نیست و برحسب سرعت تغییر می کند؛ تبدیلات ماده و انرژی به یکدیگر نیز بگونه ای است که نمی توان یکی را نسبت به دیگری اصالت داد. قانون طبیعی بیانگر نظم و همبستگی درونی پدیده های طبیعی در حرکات و تغییراتش می

باشد؛ نظمی که خود ثابت و تغییر ناپذیر است. قوانین حاکم بر طبیعت کیهانی عینی هستند یعنی مستقل و بیرون از ذهن و اراده انسان می باشند. قوانین علوم طبیعی بر خلاف ریاضیات از قطعیت برخوردار نیستند؛ زیرا مبدأ آنها حواس و روش بنیادی آنها استقراء است. نگاهی به سیر پیدایش و پیشرفت علوم طبیعی، ماهیت این قوانین و روش های تجربی – تعقلی شناخت طبیعت را نمایان می سازد.

مکانیک و نجوم: مکانیک و نجوم، چنانکه پیشتر گفته شد، در میانه ریاضیات و فیزیک قرار دارند و مرز ریاضیات با علوم طبیعی هستند؛ مکانیک علم حرکت اجسام و نجوم علم حرکت اجسام آسمانی است. مکانیک و نجوم نخست صرفا تجربی بودند؛ در روند پیشرفت خود استدلالی شدند و به علوم نظری ارتقاء یافتند. تفاوت معادلات مکانیک و نجوم با فرمولهای ریاضی در اینستکه این معادلات همواره مصادیقی در واقعیت بیرون از ذهن دارند. نجوم و کاربرد آن، جهش بزرگی به پیشرفت علوم طبیعی و روشهای زندگی انسان داد؛ تا جاییکه **هانری پوانکاره** ریاضیدان فرانسوی می گوید: ستاره شناسی ما را مستعد شناختن طبیعت ساخته است و اگر انسان در زیر آسمانی پیوسته پوشیده از ابر زندگی می کرد، هر آینه ترقی انسان چندین قرن به تأخیر می افتاد (فیلیسین شاله، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ص ۱۲۷). خاستگاه اولیه پیدایش مکانیک و نجوم بین النهرین است؛ کلدانیان نخستین رصد خانه ها را بر پا کردند و کسوف و خسوف را تشخیص دادند. پژوهش در پدیده های طبیعی در تمدنهای باستانی شرق دستاوردهای بسیاری داشت. مصریان اصل هر چیز را از آب می دانستند و بابلیها زمین را شناور بر روی آب؛ نخستین نقشه های جغرافیایی در الواح گلین بدست آمده از تمدن بین النهرین (سومر و بابل) دیده شده است. **تالس** فیلسوف و بازرگان یونانی در سفر به این دیار از آنها بهره برد؛ وی نخستین دانشمند علوم طبیعی در یونان باستان (سده هفتم تا ششم ق. م.) است که دستاوردهای فرهنگی شرق باستان در ریاضیات و نجوم و جغرافیا (نقشه نگاری) را با خود به یونان برد و مکتب طبیعیون را تأسیس کرد؛ کار او را **انکسیمانوس** و **انکسیمندروس** (سده ششم تا پنجم ق. م.) دنبال کردند. آنها (و نیز **امپدوکلس**) به چهار عنصر بنیادین (آب، خاک، هوا و آتش) در ساخت جهان باور داشتند. در پی آنها ارسطو، که در پایان شکوفایی تمدن و فرهنگ یونانی ظهور کرد، این دستاوردها را در کتب "طبیعت" و "آسمان" به رشته تحریر در آورد[91]. پیدایش مکتب طبیعیون یونیه، نخستین مکتب یونانی، به اعتراف برتراند راسل نتیجه تماس با مصر و بابل بود (تاریخ فلسفه غرب، ص ۳۶). مرکزیت زمین در جهان کیهانی اصل بنیادی نجوم باستانی است؛ فرضیه منسوب به **آریستاخوس** یونانی مبنی بر گردش زمین بدور خورشید تا پیش از کپرنیک خریداری نداشت. دانشمندان مسلمان، نجوم باستانی را متحول ساختند. از دستاوردهای **ابوریحان بیرونی** در نجوم و

---

[91] امام جعفر صادق (ع) پایه نظریه "عناصر بنیادین چهارگانه" را سست کرد؛ وی گفت: تعجب می کنم از مردی چون ارسطو که ندانست خاک یک عنصر نیست، بلکه از عناصر مختلف تشکیل یافته است (دانشنامه رشد).

هیئت، اثبات ریاضی تحرک اوج خورشید، محاسبه قطر کره زمین، ترسیم نقشه های جغرافیایی و اختراع افزارهای ستاره شناسی و کره جغرافیایی است؛ وی همچنین با ممکن دانستن تحرک زمین پایه هیئت بطلمیوسی را سست کرد. **خواجه نصیرالدین طوسی** با تألیف کتاب با ارزش خود (زیج ایلخانی) در سده هفتم هجری ایرادات اساسی به هیئت بطلمیوسی وارد کرد و نظام نوینی برای تعیین حرکت ستارگان پیشنهاد داد؛ چنانکه از این زمان نغمه مخالفت با هیئت بطلمیوسی برخاست تا آنکه کپرنیک بگونه ای نارسا در قرن شانزدهم، و پس از او کپلر و گالیله با فریادی رسا در قرن هفدهم، بطلان این هیئت را اعلام کردند. رصد خانه استانبول در دوره عثمانی اوج پیشرفتهای مسلمین در دانش نجوم بشمار می رود... کرویت زمین، که در یونان باستان تنها از سوی فیثاغورث و ارسطو ابراز شده بود، در میان مسلمین به باوری همگانی تبدیل شد؛ در حالیکه اروپای قرون وسطی همچنان زمین را مسطح می پنداشت! رویکرد علمی قرآن و بیان قوانین عام آفرینش و پاره ای از حقایق هستی، انگیزه پژوهشهای مسلمین شد؛ کاربست روش شناسی قرآن (روش تجربی – تعقلی) نیز راز ثمردهی پژوهشهای دانشمندان مسلمان در علوم طبیعی بود. **مقدسی**، جغرافیدان مسلمان سده چهارم هجری، ضمن تأکید بر کرویت زمین، با شگفتی از ثقل زمین و خاصیت جاذبه آن سخن گفت:

"زمین همچون یک گوی است که درون فلک نهاده شده... ماندن خلق بر روی زمین از آنستکه هوا چیزهای سبک را بسوی فلک می کشاند، و زمین چیزهای سنگین را بسوی خود می کشد زیرا که <u>زمین مانند سنگ آهن رباست</u>" (احسن التقاسیم فی معرفته الاقالیم، جلد اول، ص ۸۴)؛ سخنی که پیشگامی دانشمندان مسلمان در کشف نیروی جاذبه عمومی را می رساند، زیرا:

"نجوم یونانی هندسی بود، نه دینامیک... آنها تصور "نیرو" را نداشتند. گمان می کردند که گیتی از افلاکی تشکیل شده که مجموعا در حرکتند و اجرام فلکی گوناگون روی آنها نصب شده اند. با ظهور نیوتن و نیروی جاذبه، نقطه نظر جدیدی که کمتر هندسی بود به میان آمد" (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۷۷). مفهوم علمی "نیرو" از قرن هفدهم در اروپا جا باز کرد. داستان کشف نهایی قانون جاذبه عمومی نیز بیانگر کارکرد روش تجربی – تعقلی در شناخت حقایق است؛ **نیوتون** در حالیکه زیر یک درخت سیب متفکرانه به ماه می نگریست، شاهد افتادن سیبی از درخت به زمین شد؛ مشاهده عینی دو رویداد متفاوت در طبیعت این پرسش را در ذهن او مطرح کرد که چرا ماه مانند سیب بر زمین نمی افتد؟ تعقل منطقی او را به این نتیجه رساند که نیرویی که سیب را بسوی زمین می کشاند باید همان نیرویی باشد که ماه را در مدار حرکتی اش نگه می دارد[92]. نیوتون البته از دستاوردهای دیگر دانشمندان و بویژه کپرنیک و کپلر نیز در این کشف بهره برد. در اینجا باید تأکید کنم که <u>قرن ۱۷ اروپا قرن ظهور نوابغ نیست</u>؛ <u>تجمع علوم</u>

---

[92] نیروی جاذبه میان دو جسم با جرم آنها رابطه مستقیم و با مربع فاصله آنها رابطه معکوس دارد؛ یک مقدار ثابت بنام **ثابت گرانشی** نیز در فرمول جاذبه عمومی وجود دارد.

بشری (بویژه دستاوردهای مسلمین) و تغییر شرایط اقتصادی و اجتماعی به این جهش علمی یاری رساند؛ همانگونه که تجمع علوم شرق باستان زمینه جهش علمی در یونان را فراهم ساخته بود. در عصر جدید اروپا می دانیم که **هوک** مستقل از نیوتن نظریه گرانش را کشف کرد و نیوتن را آشفته خاطر ساخت (ترابی، فلسفه علوم، پاورقی ص ۳۵۵)؛ نیوتن و لایب نیتس نیز در حالی بر سر حساب انتگرال و دیفرانسیل کشمکش داشتند (همانجا) که هیچکدام پایه گذار واقعی آن نبودند و ثابت بن قره دانشمند مسلمان آنرا بنیاد نهاده بود؛ حقیقتی که ترابی هم آنرا نادیده گرفت!

زمین شناسی و جغرافیا: ارسطو و شاگردانش در مدرسه لیسیوم در دانش زمین شناسی (شناخت خاک و سنگ) اطلاعاتی جمع آوری کردند و کتابهایی تدوین نمودند. ابوریحان بیرونی گفت پیدایش زمین و کوهها ناگهانی و یکباره نبوده و نیازمند گذشت زمانهای درازی بوده است:

"... با گذشت زمان دریا به خشکی و خشکی به دریا تبدیل می شود ... این بیابان عربستان که می بینیم نخست دریا بوده... نشانه های آن هنگام کندن چاهها و حوضها آشکار می شود، چه در آن چینه هایی از خاک و ریگ و قلوه سنگ دیده می شود، و نیز پاره های سفال و شیشه و استخوان دیده می شود که ممکن نیست کسی آنها را به عمد در زیر خاک پنهان کرده باشد، همچنین سنگهایی بیرون می آید که چون آنها را بشکنند صدفها و حلزونها و چیزهایی که گوش ماهی نامیده می شوند ... چنین سنگی که در میان آن گوش ماهی است در بیابان شنی میان جرجان و خوارزم نیز می بینیم؛ این بیابان در گذشته همچون دریاچه ای بوده است..." (تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن، ص ۲۳ – ۲۰).

کاربست روش تجربی – تعقلی در پژوهشهای این دانشمند مسلمان، و استفاده از هر دو روش استقراء و قیاس در مطالعه زمین شناسی در سخنان فوق (و نیز در باره آب چاهها و چشمه ها – آثارالباقیه، ص ۳۵۴ – ۳۵۱) بخوبی آشکار است. دیدگاه ابن سینا در اینکه سنگواره ها بقایای بدن جانداران هستند، مبنای نظریه های نوین فسیل شناسی گشت. مسلمانان دانش جغرافیا را، که تا آنزمان تنها شامل وصف زمین و مکانهای آن بود، با ریاضیات و علوم طبیعی پیوند دادند و "جغرافیای علمی" را پایه گذاری کردند.

فیزیک: مناسبات فیزیک با ریاضیات دو جانبه و بسیار پربار بوده است؛ فیزیک بیشترین بهره را از ریاضیات برده است و متقابلا نقش برجسته ای در پیشرفت هندسه و شاخه های کاربردی ریاضیات چون حساب دیفرانسیل و بردار داشته است. فیزیک همچنین از آنجا که گسترده ترین حوزه شناسایی را دارا می باشد، تأثیر تعیین کننده ای در شکل گیری و تحول دیدگاههای فلسفی دارد. نظریه ها یا قوانین عام فیزیک گرایش به تبیین جهان و ارتقاء به دیدگاه فلسفی دارند؛ لذا بزرگترین انقلابها در تفکر فلسفی بشر در پی پردازش این قوانین رخ داده است.

ذیمقراطیس و ارسطو از پیشگامان علم فیزیک در یونان باستان بودند. آنها در متن یک بینش فلسفی به پژوهشهای فیزیکی می پرداختند؛ روش تجربی کاربرد محدودی داشت. ارسطو اجسام را دارای صورت و ماده می دانست. فیزیکدانان مسلمان چون حسن بن هیثم، بیرونی و خازنی (سده پنجم تا ششم هجری) روش تجربی – تعقلی را در پژوهشهای خود بکار بستند؛ شالوده ای دیگر و متفاوت از سنتهای یونانی برای این دانش ریخته شد. ابن هیثم در فیزیک نور دستاوردهای یونانیان را تکامل بخشید. وی با بررسی تجربی انعکاس نور در آینه های کروی شکل دریافت که شعاع های تابیده از امتداد موازی یکدیگر را در نقطه ای بنام 'کانون سهمی' قطع می کنند؛ نیز با مطالعه زاویه های تابش نور و زاویه شکست نور به صورت ابتدایی **قانون سنل**[93] دست یافت. کپلر در زمینه شناخت نور بسیار مدیون کتاب ابن هیثم (فی المناظر) است. توضیح دکارت از پدیده رنگین کمان (سده ۱۷ م.) شبیه به توضیح قطب الدین شیرازی (سده ۱۴ م.) است (جورج سارتن، مقدمه ای بر تاریخ علم، ص ۲۲۵۸). نظریه موجی بودن نور نیز که به **هویگنس** منسوب است، ابن هیثم در المناظر بیان داشته بود. دانشمندان مسلمان چون ابوریحان بیرونی، خواجه نصیرالدین طوسی و غیاث الدین کاشانی روشهای علمی برای آن تدوین کردند.

در سده نوزدهم، بگفته پلانک، فیزیک بر پایه اصل حداقل عمل **هامیلتون**، که اصل بقای انرژی را هم شامل می شد، و قانون دوم ترمودینامیک استوار بود. تصور همگان این بود که پیشرفت بعدی فیزیک نظری در جهت تکامل این دو اصل است؛ اما **هانریش هرتز** به دو مسئله دیگر متوجه شد: ماهیت اشعه کاتودی و حرکت روانبرقی (الکترو دینامیکی)؛ از اولی نظریه الکترونها پیدا شد و از دومی نظریه نسبیت (علم به کجا می رود، مقاله "پنجاه سال علم"):

<u>نظریه الکترونی</u>: پس از کشف اشعه کاتودی، سئوال این بود که آیا این اشعه حامل بار الکتریکی است یا مانند نورماهیت موجی دارد. با پیشرفت روشهای تجربی مشخص شد که اشعه کاتودی بار منفی الکتریکی دارد؛ پس شالوده نظریه الکترونی ریخته شد. نتیجه نهایی پژوهشهایی که در ساختمان درونی ماده صورت گرفت، آن شد که هر ماده ای از دو عنصر اساسی یعنی دو ذره با بارهای یکنواخت مثبت و منفی تشکیل شده است. ذره مثبت که سنگینتر است پروتون و ذره منفی که سبکتر است الکترون نام گرفتند. خواص شیمیایی عناصر بستگی به عدد اتمی آنها (شماره الکترونهای آزاد) دارد. امروز دیگر پروتون و نوترون و الکترون ذرات بنیادی شناخته نمی شوند، بلکه از ذرات بنیادی تری بنام **کوارک** ساخته شده اند.

[93] بموجب این قانون، هنگامیکه پرتو نور از یک محیط به محیطی دیگر گذر می کند، شعاع های تابش و شکست آن با خط عمود بر سطح مشترک دو محیط در یک صفحه و در دو سوی آن عمود جای می گیرند و سینوس زوایای آنها نسبت ثابتی با آن عمود دارند.

نظریه نسبیت: کوششهایی که برای اندازه گیری سرعت مطلق حرکت زمین صورت گرفت ناکام ماند؛ تأثیری از حرکت زمین در سرعت نور مشاهده نشد. نسبیت **انشتاین** مفاهیم زمان و مکان را در بررسی سرعت نور در خلأ بهم جوش داد؛ ابعاد زمان و مکان را نمی توان مستقل از هم اندازه گرفت. این حکم با باورهای زمان تناقض داشت؛ زیرا در مکانیک نیوتونی، زمان و مکان کمیتهایی مستقل از هم و مطلق بودند. پیش از انشتاین، لایب نیتس درک مطلق گرایانه نیوتن از مکان را به چالش کشیده بود: مکان پیش از خلق جهان مادی وجود نداشته است (سمیر اوکاشا، فلسفه علم، ص ۱۳۰). پس از انشتاین، **مینکووسکی** واحد زمان را مقدار زمانی گرفت که یک دسته شعاع نورانی برای عبور از واحد طولی لازم دارد؛ یک بعد زمان و سه بعد مکان (طول، عرض و ارتفاع)، ساختار چهار بعدی کائنات مطابق نظریه نسبیت، در صورتبندی قوانین الکترو دینامیک دخیل گشتند. بدینگونه مکان سه بعدی بصورت جهان چهار بعدی گسترش پیدا کرد؛ بی آنکه به سرعت و موقعیت شخص ناظر یا ایستگاه مشاهده و مقایسه وابسته باشد. اما برای کاربرد نسبیت در مکانیک باید صورتبندی قوانین حرکتی نیوتون تغییر می کرد؛ زیرا این قوانین با تغییر ناظر تغییر می کرد. با گسترش و پالایش مکانیک نیوتونی مکانیک نسبیتی پدیدار گشت. آزمایش الکترونهای متحرک با سرعت بالا نشان داد جرم مستقل از سرعت نیست و ثابت شد جرم اجسامی که با سرعت زیاد در حرکتند، با افزایش سرعت افزایش می یابد؛ پس اگر جسمی با سرعت نور حرکت کند، زمان برایش ثابت می شود و جرمش نیز به بینهایت می رسد! نسبیت علاوه بر جوش دادن زمان و مکان با قوانین حرکت، جرم و انرژی را نیز بهم پیوند داد[94] و به بیگانگیها و دوگانگیها پایان بخشید. سرانجام، نسبیت خاص به نسبیت عام تکامل یافت که به حرکت شتابدار و میدانهای گرانشی بسیار نیرومند چون میدان خورشیدی مربوط می شود. نیروی گرانش در نسبیت عام برخلاف نظریه نیوتون، نیرویی میان اجرام نیست؛ خاصیت فضای میان آنهاست. "بی نظمی" های حرکت سیارات و انحراف پرتو نورانی ستارگان نزدیک به خورشید، که در مکانیک نیوتونی قابل تبیین نبود، در نسبیت عام تبیین گردید. در نسبیت، جهان کیهانی منحنی است؛ بگونه ای که اگر چیزی با سرعت نور از نقطه ای شروع به حرکت کند، پس از بیلونها سال نوری به نقطه آغازین باز می گردد. بنابراین، اگر در هندسه اقلیدسی کوتاهترین فاصله بین دو نقطه خط صافی بود که آندو را بهم متصل می ساخت، در جهان منحنی (در خمیدگی فضا – زمان) خطی منحنی خواهد بود؛ هندسه نا اقلیدسی که به پیشرفت نظریه نسبیت یاری رساند، خود در این نظریه تقویت شد.

[94] انرژی جسم ساکن مقدار معینی دارد برابر با حاصلضرب جرم آن در مجذور سرعت نور. تبدیل ماده و انرژی به یکدیگر، همچنین ضربه ای سنگین به ماتریالیسم بود؛ بگونه ای که پیروان این مکتب فلسفی (لنین) را ناگزیر ساخت میان "ماده فیزیکی" و "ماده فلسفی" تفاوت قائل شوند. در این بازتعریف، "ماده فلسفی" (آنچه قابل حس کردن است) شامل ماده فیزیکی و انرژی شد و کماکان هستی آنچه به حواس انسان در نمی آید، انکار گردید!

نسبیت عام قلمرو مکانیک نیوتونی را هم در بر گرفت و در راستای گرایش طبیعی علم به وحدت نظری، انشتاین به یکی کردن مکانیک و الکترو دینامیک در زیر یک دستگاه معادلاتی واحد متوجه گردید. **انقلاب توحیدی** که با نسبیت آغاز شد به جهان علم محدود نشد و فلسفه را نیز شدیدا متأثرساخت. نسبیت، اصالت ماده را به چالش کشید و محدودیت زمانی – مکانی جهان مادی را هم نشان داد؛ ماتریالیسم فلسفی نخستین ضربه سنگین را دریافت کرد.

نظریه کوآنتوم: جدا و مستقل از نظریه نسبیت، نظریه کوآنتوم (کمیتهای گسسته) پدیدار گشت که انقلاب بزرگ دیگری در جهان فیزیک نظری و فلسفه بود. مکانیک و فیزیک سنتی از دینامیک درونی اتمها بیخبر بود و توان تبیین رفتار ذرات را نداشت؛ مثلا نمی توانست ابر رسانا شدن برخی مواد در دمای پایین، و یا نورافشانی گازها در پی داغ شدن را تبیین کند. نخست **بولتزمان** ثابت کرد که منحنی توزیع انرژی در طیف با تغییر دما جابجا می شود. پلانک دانست که انرژی برخلاف تصور نیوتون پیوسته نیست؛ از کمیتهای گسسته (کوآنتوم) تشکیل یافته است. وی بر پایه قوانین ترمودینامیک به این فرضیه انقلابی رسید که صورتهای گوناگونی که یک تصویر نوسان کننده و تشعشع کننده دارد، بخودی خود وجودهای مستقلی هستند و اختلاف میان دو تصویر با یک **ثابت جهانی** مشخص می شود. این فرضیه وسیله ای فراهم کرد که با آن بتوانند وزن مطلق ملکولها و اتمها را اندازه بگیرند. قوانین ترمودینامیک در باره فرایندهای الکترونی اتم نتایج کلی می دهند؛ اهمیت کوآنتوم کنش در ترمودینامیک بایستی در فرایندهای درونی اتم نیز احساس می شد. انشتاین فرضیه نوینی را پی ریخت که بنا بر آن کوآنتومهای نور، که آنرا بعدا **فوتون** نامید، وجود و فعالیت مستقل دارند؛ امروز فوتون پایه فن آوریهای لیزری است. نخستین اندازه گیری مستقیم کوآنتوم کنش توسط هرتز از طریق مقادیری از نور بوسیله ضربه های الکترونی صورت گرفت. **نیلز بوهر** بر پایه کوآنتوم توانست قوانین جهان درونی اتم را بنا کند؛ تغییر انرژی که از جابجا شدن الکترون از یک مدار به مدار دیگر حاصل می شود، با این نظریه کوآنتومی منطبق است که **تغییر** حالت فیزیکی نه تدریجی که **جهش وار** است. مدل اتمی بوهر زمینه را برای حل نهایی مسئله کوآنتوم فراهم ساخت و بنیان این نظریه را وسعت بخشید. جهان ذرات از توصیفات فیزیک کلاسیک (زمان، مکان، جرم، اندازه، شکل، بو، مزه، رنگ) برکنار شد و در هستی شناسی کوآنتومی (گسستگی کمیتها) پدیده های فیزیکی با توان ظهورشان در نمودهای گوناگون توصیف گشتند. در این هستی شناسی، جدایی قطعی میان مشاهده کننده و مشاهده شده ('عین' و 'ذهن') وجود ندارد؛ مشاهده کننده و مشاهده شده مکمل یکدیگرند. با نفی دوگانگیها از موج – ذره و دیگر پدیده های مکمل، زمینه برای پذیرش **جهان بینی توحیدی** هموارتر گردید و روند انقلاب توحیدی که با نسبیت آغاز شد با کوآنتوم به کمال رسید؛ بوهر خود از مکمل بودن مدلهای تبیینی سخن گفت و

کولسون پا را فراتر نهاد و '<ins>علم' و 'دین' را بیانهای مکمل یک واقعیت واحد</ins> شمرد، و ماکس پلانک علم و دین را دارای یک هدف دانست با روشهایی متفاوت. گرایش منابع شناخت (حواس و عقل) و علوم بشری به توحید، در روشهای شناسایی نیز تأثیر گذارد. **شرودینگر** مدل اتمی بوهر را بهبود بخشید و 'موج' را جایگزین 'مدار' الکترون ها کرد؛ و **بورن** گفت که 'موج' شرودینگر تنها **احتمال** یافتن الکترون بمثابه 'ذره' در مکان و زمان است. بدینگونه، 'امکان' به قلب جهان فیزیک وارد شد و 'علیت' جبری را از تخت حاکمیت مطلقه انحصاری اش بزیر کشید! آزمایشهای **هایزنبرگ** شرط 'نا پیوستگی' را که نظریه کوآنتوم بر آن بنا شده بود، تأیید می کرد. "عدم قطعیت"، که آغاز انقلابی بزرگ در فیزیک و فلسفه و معرفت شناسی بود، بدست وی فرمولبندی شد: نمی توان سرعت و موقعیت الکترون را همزمان اندازه گرفت. <ins>"عدم قطعیت" قانون اساسی منطق صوری (عدم تناقض) و تعقل منطقی را نیز در جهان ذرات به چالش کشید: الکترونها می توانند ناپدید شوند؛ از جای دیگر سر در آورند؛ و همزمان چند مکان داشته باشند</ins>! **شرودینگر** میدان عمل نظریه کوآنتوم را چنان گسترش داد که مسائل بغرنجی چون فرایند تلاشی ماده را نیز در بر گرفت و به مرز فلسفه رسید؛ <ins>نظریه کوآنتوم همچون نظریه نسبیت گرایش به وحدت نظری و تبیین جهان دارد</ins>. تغییرات علم فیزیک (و حتی شیمی) در جهت کوآنتوم سازی است؛ جز دو واحد بنیادی وجود (ذره مثبت پروتون و ذره منفی الکترون) چیزی در کار نیست. نظریه های نسبیت و کوآنتوم به جهان بینی علمی کهن پایان بخشیدند. این دو نظریه فراگیر، نه تنها دانش فیزیک که فلسفه و معرفت شناسی را هم متحول کردند؛ جبرگرایی مکانیکی شکست خورد و در معرفت شناسی دانسته شد که نمی توان موضوع تجربه را از تجربه گر و ابزارهایش، حتی در علوم طبیعی، کاملا جدا ساخت؛ پس در تعبیر اصول عقلی پیش نیاز شناخت، و دامنه کاربرد آنها، نیز باید بازنگری کرد. مسئله دقت اسباب اندازه گیری سبب شد برخی از پژوهندگان فیزیک کوآنتومی روش آماری را جایگزین علیت گردانند. بنظر پلانک بجای کنار نهادن علیت باید صورتبندی سنتی آنرا تغییر داد... امروز **نظریه یگانگی** در پی یکپارچه کردن چهار نیروی تاکنون شناخته شده طبیعت (گرانش، الکترومغناطیس، پیوستگی هسته ای و رادیواکتیویته)، که چون پیامهایی میان ذرات ماده رد و بدل می شوند، در یک 'ابر نیرو' می باشد که بتواند وضعیت جهان را در آغاز آفرینش روشن سازد. **فارادی**، پلانک و انشتاین کوشیدند دو نیروی گرانش و الکترومغناطیس را متحد سازند که موفق نشدند؛ تلاشها ادامه دارد... نظریه های نسبیت و کوآنتوم شالوده فیزیک نوین را تشکیل می دهند. در نسبیت عام فضا – زمان پیوسته است؛ ولی مکانیک کوآنتوم با کمیتهای گسسته سر و کار دارد. با وجود این ناسازگاری، کوششها برای پیوند زدن ایندو نظریه در عامترین نظریه علم فیزیک (A Theory for Everything) ادامه دارد. روند تکامل تاریخی دانش فیزیک نیز نشان می دهد که این دانش بسمت وحدت نظری پیش می رود...

شیمی: شیمی دانش مواد و تغییر ماهوی آنهاست. همچون فیزیک، بنیاد این دانش بر تجربه و استقراء است؛ و البته استقراء چنانکه پیشتر اشاره شد، مبتنی بر پیشفرض عقلی – فلسفی 'نظم و هماهنگی طبیعت' است. مراحل چهارگانه شناخت (جمع آوری داده های تجربی، تدوین فرضیه، آزمایش و وارسی گسترده، و کشف قانون) در علم شیمی نیز کاربرد دارد. مطالعه تغییر ماهوی مواد طبعا گستره بیرونی دانش شیمی را محدودتر از فیزیک کرده است؛ شیمی نگاه عام به طبیعت ندارد. این علم، به دو حوزه معدنی و آلی (ارگانیک) تقسیم می شود؛ شیمی معدنی تغییر ماهوی عناصر در طبیعت بیجان را مطالعه می کند، و شیمی آلی این تغییرات را در بدن جانداران دنبال می کند.

انسان از دیرباز، و در روند زندگی اجتماعی – اقتصادی خویش، تغییر و تبدیل مواد طبیعی را پیرامون خود آزموده است. کشف آتش و فلز (عصر مس و برنز و آهن) فرایند تغییر و تبدیل مواد را به وی آموخت. خاستگاه نخستین دانش شیمی و مهندسی شیمی نیز تمدنهای کهن شرق بوده است. در سنگ نبشته ای که از کتابخانه **آسور بانی پال** (سده هفتم ق. م.) بدست آمده طرز تهیه سنگ لاجورد و شرح کوره ذوب فلزات آمده است (حسنعلی شیبانی، ترجمه کتاب الاسرار اثر محمد بن زکریای رازی)؛ **استانس** کاهن مصری نیز در معبد ممفیس کتابهایی در زمینه طبیعت مواد و روابط آنها نگاشت (صنعت فلز در فلات ایران)؛ از تمدن کهنی در دشت قزوین کوره های ذوب فلزات بدست آمده است (نگهبان، مارلیک ۲)؛... دستاوردهای ارزنده تمدنهای کهن شرق در علم و صنعت شیمی، به یونان و اسکندریه و تمدن اسلامی و سرانجام اروپای پس از رنسانس منتقل شد. شیمیدانان مسلمان کوشیدند ابعاد تخیلی این دانش را کمرنگ کنند و روش تجربی – تعقلی را جایگزین تخیلات کیمیاگران سازند؛ **جابر بن حیان** در سده دوم هجری و **زکریای رازی** در سده سوم از نامی ترین و تأثیرگذار ترین آنها بودند. جابر، که شاگرد و یار امام جعفر صادق (ع) بود، علم شیمی را از افسانه های مکتب اسکندریه آزاد کرد و بر پایه آزمایش بنا نهاد. وی روش تبدیل جیوه به شنجرف (سولفور جیوه) را به کمک گوگرد شرح داد (حسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ص ۲۵۷) و جوهر شوره (اسید نیتریک) را از تقطیر نیترات پتاسیم و زاج سفید و سبز بدست آورد (شیمی دانان نامی اسلام، دانشنامه رشد). رازی به طبقه بندی منظم مواد دست زد و در کتاب الاسرار از کاربرد فرایندهای شیمیایی چون تقطیر و تبلور و تکلیس، و ابزارها و روشهای ذوب فلزات سخن گفت. رازی کاشف الکل است؛ وی این ماده را از تقطیر شراب بدست آورد. رازی طرز تهیه زرنیخ (آرسنیک) و کربنات آمونیوم را نیز شرح داده است. **ابن سینا** خواص شیمیایی الکل را از نظر دارویی شرح داد؛ و **بیرونی** از چگالی سنج برای تعیین جرم حجمی مواد معدنی بویژه جوهرها و فلزات استفاده کرد (همانجا). **لاوازیه** (سده ۱۸ م.) بر

پایه دستاوردهای ارزنده گذشتگان "شیمی نوین" را پایه گذاری کرد. این دانشمند را بهمراه **پریستلی** و **شیل** کاشفان اکسیژن دانسته اند.

زیست شناسی: قلمرو این دانش، طبیعت زیستمند اعم از گیاه و حیوان است و در پی کشف قوانین زیست و تکاپوی جانداران بر روی زمین است؛ بی آنکه روابط و مبادلات جهان گیاهی و جهان حیوانی را با یکدیگر و کل طبیعت جاندار با طبیعت بیجان را در تغییر و تحولات زیستی نادیده بگیرد. ماهیت یا چیستی حیات، منشأ حیات، و تطور حیات سه پرسش بزرگ پژوهشی در تاریخ دانش زیست شناسی بوده اند؛ هر سه پرسش نیز در هم آمیخته اند و نمی توانند جدا از هم بررسی شوند.

روش شناسایی و پژوهش در زیست شناسی همچون دیگر علوم طبیعی است با این تفاوت که در مرحله آزمایش و وارسی، تعریف (شناسایی خصوصیات و صفات طبیعی یک جاندار) و دسته بندی جانداران بر اساس تعاریف آنها شدیدا بهم وابسته اند؛ تعاریفی که برخلاف تعاریف ریاضی که در آغاز کار می آیند، توصیفی و بر پایه تجربه می باشند. دسته بندیها از کلی به جزئی هستند؛ مثلا پستانداران یک دسته کلی اند که در درون آنها دسته های کوچکتری چون گربه سانان و سگ سانان و... دیده می شود. دسته بندی جانداران به ترتیب عبارتند از آبزیان، دوزیستان، خزندگان، پرندگان و پستانداران؛ در میان هر دسته نیز باز دسته بندی است؛ مثلا پستانداران نیز به گوشت خواران و گیاه خواران تقسیم می شوند و... از مدلهای ریاضی – آماری نیز در پژوهشهای زیست شناختی استفاده می شود؛ تا هنگامیکه این مدلها برای تبیین پیچیدگی ویژه پدیده های زیستی مناسب نباشند. آمار و احتمالات در بررسی ساخت ژنها و مطالعات ژنتیک کاربرد دارد.

سیر پیدایش و تکامل علوم زیستی، آمیختگی عمیق این دانش با فلسفه و تبیینات دینی را نشان می دهند. در یونان باستان، **انکساگوراس** نطفه حیات را در تخمه های ثابتی بنام "اسپرما" می دید که در کل هستی موجودند و منشأ حیات در زمین می باشند. دیدگاه رایج عهد باستان در زمینه پیدایش حیات، **آفرینش خلق الساعه**[95] بود؛ ارسطو پیشگام این مکتب زیست شناختی انرژی نفسانی را عامل فعلیت بخشیدن به حیات بالقوه ای می دانست که در ماده بیجان منفعل موجود است. نزد دانشمندان مسلمان، موجودات (به ترتیب جمادات، گیاهان، جانوران و انسان) زنجیره ای با سیر صعودی را تشکیل می دهند که در آن انسان "اشرف مخلوقات" است؛ تکامل در بینش توحیدی مسلمین بی پایان است و از مرزهای جهان مادی فراتر می رود؛ شعری از مولوی گواه این دیدگاه رایج است[96]. آنها شکل و عمل

---

[95] آفرینش حیات در مدتی کوتاه از مواد بیجان.

[96]
از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

هر عضوی از موجود زنده را منطبق بر شرایط و نیازهای زیستی وی می دانستند؛ رفتار هر جانداری معطوف به بقای فردی و نوعی اوست. دانش زیست شناختی مسلمین بسیار به مرزهای دانش امروزی نزدیک می شود؛ و این جای بسی شگفتی است. **امام جعفر صادق** (ع) به شاگرد خویش **جرجانی** از جانوران بسیار ریزی سخن گفت که در آبها و خشکیها و زیر پوست درختان زندگی می کنند، با چشم دیده نمی شوند، و از یک نر و ماده زاده می شوند (کلینی، اصول کافی، باب توحید، در تفسیر "لطف خداوند")؛ و امروز علم به این حقیقت دست یافته است که در هر قطره آب و هر گرم خاک میلیونها از این جانداران می زیند. در نوشته های **اخوان الصفا** (رسائل)، **بیرونی** (تحقیق ماللهند) **زکریا قزوینی** (عجایب المخلوقات)، **حمدالله مستوفی** (نزهت القلوب)، **ابن مسکویه**، **سمرقندی** و **علی بن عباس** نظریه تطور و انتخاب طبیعی هم بگونه ای دیده می شود و لذا محققان منصف غربی چون **جرج سارتن** (مقدمه ای بر تاریخ علم، جلد دوم، ص ۱۴۸۶) و **هونکه** (فرهنگ اسلامی در اروپا، جلد دوم، ص ۱۲۲) دانشمندان مسلمان را مبتکران نظریه تکامل زیست شناختی، که به **لامارک** (سده ۱۹ – ۱۸ م.) و **داروین** (سده ۱۹ م.) منسوب است، می دانند. قرنها پیش از آنکه داروین کتاب "منشأ انواع" را بنویسد، ابوریحان بیرونی در کتاب تحقیق ماللهند تنازع بقاء و انتخاب طبیعی را مطرح کرده بود، و ابن مسکویه (سده پنجم هجری) پس از تشریح و توصیف مراحل تکاملی از جماد تا نبات و حیوان گفت: **"مرز مرحله انسانیت، زندگی میمونی است. میمون تکاملی بیشتر می یابد و رفته رفته مانند انسان راست بالا و خداوند فهم می گردد. بدین ترتیب حیوانیت به پایان می رسد و انسانیت فرا می آید"** (اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ص ۳۵ – ۳۴). پژوهشهای نوین زیست شناختی، نظریه بهم پیوستگی بنیادی گونه های زیستی و منجمله فرضیه تکامل میمون به انسان را اثبات نمی کنند؛ ولی نشان می دهند که جهان ارگانیک نیز تحولاتی را پشت سر گذاشته و سیر کلی پیدایش پدیده های زیستی در کره خاکی از اشکال ساده تر به اشکال پیچیده تر و تطبیق یافته تر بوده است.

از ویژگیهای عمومی حیات یا قوانین عام زیست شناختی می توان همکاری و تشریک مساعی اعضای ارگانیسم، مبادلات با محیط بیرونی بشکل جذب و دفع، رشد و نمو، قابلیت تکثیر، توان جابجایی (برای جانداران) و سازگاری با محیط را نام برد. در مدل تبیینی تحول (transformism) و تطور (evolutionism)، که در زبان فارسی بیشتر به نظریه تکامل معروف است، جهان زیستی با پیدایش جانداران تک یاخته ای آغاز شد که در روند تکاملی خود به پیدایش گونه های بسیاری از ساده تا پیچیده انجامید. یاخته یا سلول جزء بنیادی سازنده حیات است که همچون اتم دارای هسته می باشد و از

بار دیگر گر بمیرم از بشر / تا بر آرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن رجوع / کل شئ هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک پران شوم / آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون / گویدم انا الیه راجعون

ویژگیهای حیات نیز برخوردار است. بنا بر پژوهشهای **اپارین** (سده ۲۰ م.) منشأ حیات از ماده بیجان است؛ بدینگونه که از تکامل مواد معدنی ملکولهای آلی با ساختمانهای پیچیده پدید آمد و از تکامل آنها نیز تک یاخته ها پدیدار شدند (کتاب منشأ و تکامل حیات). بر پایه نظریه تکاملی، پیدایش گونه های بی پایان زیستی نتیجه تکامل این تک یاخته ها طی میلیونها سال است. این نظریه که می کوشید پاسخی به پرسشهای تاریخی انسان در باره معمای حیات و وجود میلیونها گونه زیستی از ریز و درشت و ساده و پیچیده باشد، خود زمینه بسیاری پرسشها و حتی سردرگمی ها را در میان زیست شناسان و عموم مردم فراهم ساخت؛ بویژه آنکه تأیید سنگواره ای و دیرینه شناختی نیافت. تغییر و تحول و مبادله محیطی پیوسته جانداران بگونه ای است که دانش زیست شناسی همواره نمی تواند همچون فیزیک و شیمی قوانین خود را بصورت فرمولهای ریاضی در آورد. با اینکه زیست شناسی از مدلهای آماری برای فهم پدیده های زیستی و ویژگیهای روندهای زیستی استفاده می کند، هنوز قوانین عامی چون قانون سازگاری جانداران با محیط، که بیشتر زیست شناسان بر کلیت آن توافق کرده اند، فرمول ریاضیاتی ندارد و بهیچ وجه از قطعیت برخوردار نیست. اگر قوانین و نظریه های عمومی فیزیک سرآغاز تبیین جهان می شوند، نظریه ها یا قوانین عام زیست شناسی چون انتخاب اصلح و تکامل خود اساسا تبییناتی (فلسفی) از حیات بشمار می آیند[97]. هنوز پیروان "تبدل انواع" (ترانسفورمیسم) و "ثبات انواع" (فیکسیسم) در زیست شناسی نتوانسته اند دیدگاه خود را بعنوان "قانون عام علمی" در زیست شناسی تثبیت کنند و طرف مقابل را قانع سازند. پیروان "تبدل انواع" و نظریه داروین نبود سنگواره یا فسیلهای انتقالی گونه ها، که می بایست بوفور موجود باشند، را یک "معما" می دانند (سمیر اوشکا، فلسفه علم، ص ۱۷۴)[98] و "قانون وراثت" را نیز در برابر خویش می بینند؛ پیروان "ثبات انواع" نیز نبود این سنگواره ها و نیز پیشرفت علم ژنتیک را مایه آرامش خویش یافته اند! ... باری، اصل "تحول طبیعت جاندار" که در اروپا از نیمه دوم قرن هیجدهم از سوی برخی دانشمندان مطرح شد، توسط لامارک در قرن نوزدهم پایه استواری یافت. این نظریه جدا از جنجالهای فلسفی و مذهبی و سیاسی[99] زمینه ای برای تحقیقات بیشتر بر روی فسیل جانداران شد. نظریه تحول و تطور در اروپا نخست بر

---

[97] البته ماتریالیستها فرضیه لامارک و داروین را قانون علمی اثبات شده در زیست شناسی تلقی کردند و از آن بهره برداری فلسفی نمودند.

[98] و از آن مهمتر نبود گونه های انتقالی میان میمون و انسان است که جنجالی ترین بخش نظریه تکاملی داروین را تشکیل می دهد؛ آنچه در باره "میمونهای انسان نما" و "انسانهای میمون نما" گفته و نوشته می شود، و مدلهای تکامل زنجیره ای که ارائه می شود، همه بر پایه حدس و گمان است؛ سنگواره ها هرگز نشانی از اشتراک محیطی، رابطه تکاملی و توالی زمانی میان آنها بدست نداده اند. فرض تکامل انسانهای نئاندرتال به انسانهای کنونی نیز در پی تحقیقات دیرینه شناختی و ژنتیکی بکلی بی اعتبار شد؛ این دو گونه انسان، حدود ۱۵ هزار سال در کنار یکدیگر زندگی کرده اند و انسان نئاندرتال، نمی تواند نیای انسان کنونی باشد.

[99] این جنجالها همچنان ادامه دارد. بنظر می رسد با این نظریه بیشتر برخورد تبلیغی می شود تا تحقیقی. ماده گرایان که می پندارند نظریه تحول و تطور نافی هستی خدا و دیدگاه توحیدی است، با تعصب آنرا "اثبات شده" می انگارند؛ با آنکه می دانند حتی نظریه های علوم فیزیکی هم قابل اثبات قطعی نیستند، چه برسد به نظریه های علوم زیستی آنهم دیرینه شناسی. از سوی دیگر، بسیاری از خداشناسان نیز که گمان کرده اند آفرینش خداوندی الزاما در "ثبات انواع" تأیید می شود، متعصبانه نظریه تکاملی را نفی می کنند. این جنجال به سیاست هم کشیده شد؛ آنگاه که نژادپرستان و استعمارگران غربی سلطه گری و برتری جویی خود را "انتخاب اصلح" طبیعت پنداشتند و به تبلیغ داروینیسم اجتماعی روی آوردند.

اساس قانون سازگاری با محیط شکل گرفت: تغییرات محیطی جانداران را ناگزیر از سازگار ساختن خود با آنها می سازد و عادات جدید جاندار از راه وراثت به نسلهای بعدی منتقل می شوند. بنظر لامارک تغییرات محیط نیازهای جدید در ارگانیسم پدید می آورد و این نیازها نیز مبنای تغییر و تحول ارگانیسم می شود. پس شرایط متفاوت محیطی عامل تفاوت جانداران شده است. این نظریه زمینه را برای قانونی دیگر فراهم آورد که بموجب آن "خصوصیات اکتسابی ارثی می شوند"؛ هر چند آزمونها و شواهدی این قانون را بمثابه قانون عام و ثابت حاکم بر طبیعت زیستمند تأیید نکردند (آزمایشهای **وایسمن** بر روی موش). قوانین وراثت **مندل** (سده ۱۹ م.) و پیشرفت دانش ژنتیک بنیاد این نظریه را سست کرد. شرایط و مقتضیات محیط محور نظریه لامارک بود، تنازع بقاء و انتخاب طبیعی (انتخاب اصلح) محور نظریه تکاملی داروین شد. بنابراین نظریه، گونه گونی گیاهان و جانوران معلول تنازع بقاء در میان آنها و انتخاب طبیعی است که در یک روند تکاملی طولانی و تدریجی ممکن شده است؛ در روند تکثیر حیات و محدودیتهای طبیعت، نزاع در می گیرد و آنها که قابلیت و توان تطبیق با محیط نداشته باشند، بسود گونه های تغییر پذیر و شایسته تر کنار می روند. داروین در تبیین نقش تنازع بقاء در تحول جانداران اغراق کرد، و حتی با تکیه بر دیدگاه بدبینانه **مالتوس** اقتصاد دان انگلیسی (سده ۱۹ – ۱۸ م.) ، نتیجه گرفت که تنازع در میان یک گونه زیستی همیشه عامل پیشرفت است؛ و بدینگونه راه برای **داروینیستهای اجتماعی** (استعمارگران، نژادپرستان، فاشیستها و...) که ادامه حیات را حق "قدرتمندان" می دانستند، باز شد تا تجاوز به زندگی "ضعیفان" توجیه علمی بیابد؟! ولی انتخاب طبیعی نیز ناتوان از تبیین تبدل گونه های زیستی به یکدیگر بود؛ <u>انتخاب طبیعی حداکثر می توانست معلول تفاوتها باشد نه علت آن؛ نخست باید تفاوتها و تنوعاتی شکل می گرفت تا انتخاب طبیعی میدان عمل بیابد</u>. در دیدگاه داروین، برخلاف نظر زیست شناسان مسلمان که تحولات را هدفدار می دانستند، اصل **جهش** یا موتاسیون (تحول کیفی) نیز جایگاهی نداشت و لذا "حلقه های مفقوده در زنجیره زیستی" معضل بزرگ فرضیه داروین بود. برای پوشش این ضعف، پژوهشهای انسان شناسی و جامعه شناسی تاریخی از نقش ابزار کار، تولید اجتماعی و تأثیر آن در تکامل جسمانی و مغزی انسان و جدایی وی از حیوان سخن گفتند... تبیین تصادفی حیات با این اصل نیز توانا نگردید و برعکس، جهشهای تکاملی هدفداری جهان را تقویت نمودند!

چند سال پس از انتشار نظریات داروین، **لویی پاستور** پژوهشگر زیست شناس فرانسوی، با اثبات اینکه حیات تنها از حیات زاده می شود و کرمک ها و باکتری ها از مواد بیجان بوجود نمی آیند، شالوده نظریه پیدایش تصادفی حیات از مواد بیجان را، که ماتریالیستهای پیرو نظریه داروین بر آن پافشاری می کردند، کمی سست کرد؛ فهم ساختار پیچیده حیات، تبیین ماتریالیستی حیات (تصادف و

اتفاق) را باز هم سست تر کرد و آخرین تلاشها در قرن بیستم (**اپارین، میلر** و ...) برای اثبات تصادفی بودن پدیده حیات هم با شکست مواجه شد. با وجود همه تلاشها و ادعا ها، تا امروز چشم اندازی واقع بینانه برای ساخت سلولهای حیاتی از مواد بیجان دیده نمی شود... باری، نظریه های تکاملی در زیست شناسی، چون انطباق با محیط، تنازع بقاء و انتخاب اصلح، برغم پاره ای آزمونها و شواهد موافق دیرینه شناختی، تاکنون نتوانسته اند کلیت و عمومیت خود را اثبات نمایند و از **باور** فلسفی به **علم** ارتقاء یابند؛ چگونگی پیدایش حیات و گونه های زیستی بر روی کره خاکی همچنان پرسش بزرگ پژوهشی در این دانش است.

قوانین زیست شناسی از نظر یقین و قطعیت در میانه علوم ریاضی و علوم اجتماعی است. این قوانین از جنبه کاربردی بسیار با ارزش هستند؛ باغبانی و کشاورزی و دامداری و تغذیه و بهداشت و علوم پزشکی، که از حوزه های فعالیتهای ضروری جوامع انسانی اند، قوانین این دانش را بکار بسته اند.

۳. روانشناسی

پیش از بررسی روشها و مفاهیم عمومی این دانش باید از ویژگی آگاهی در باره "من" و "حالات نفسانی من" (غم و شادی و امید و آرزو و اراده و درک ...) یاد کرد که زمینه پیدایش دانش روانشناسی است. مجموعه شناختها و آگاهی ها از جهان درونی **علم حضوری (شهودی)** نامیده می شوند. آنچه این علم را از **علم حصولی** متمایز می سازد، آنستکه در اینجا علم و معلوم یکی هستند؛ علم حضوری بیواسطه قوه یا دستگاه خاصی بدست می آید. در واقع هر حالت نفسانی هم عالم است هم معلوم. شک و یقین و تفهیم و تصدیق و خطا و تعقل و استدلال و... همه مربوط به علم حصولی است؛ اینها در علم حضوری معنا ندارند. همچنین از آنجا که انسان عامل شناخت هستی است، در هر علم حصولی علمی حضوری نیز موجود است و هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است؛ اراده، نیاز، لذت، علاقه، شوق، ترس... انگیزه آنست. بگفته **گوسدرف**، هر شناختی شناخت خود ما و شناخت در باره ماست (فولکیه، دیالکتیک، ص ۹۹). تأثیر علم حضوری به تکثر و تنوع شناختها در پدیده محسوس واحد می انجامد. باری، از آنجا که علم حصولی از علم حضوری سرچشمه می گیرد؛ لذا "علم خودمان به خودمان" بسیار حائز اهمیت است. علم حضوری در جایی و گاهی پدید می آید که مرزی میان عالم و معلوم نباشد؛ ملاک پنهان نبودن معلوم از عالم است. علم نفس به ذات خود، به اعمال نفسانی اش، و به وجود محسوسات در حواس، از انواع علم حضوری هستند. نفسانیات یا ذهنی هستند (ادراکات) و یا ماورای دستگاه ذهن می باشند (اراده، شوق، لذت، اندوه، رنج و...).

روانشناسی شناخت فکر، رفتار، حالات و فعالیتهای نفسانی انسان و روابط درونی آنهاست؛ حوزه پهناوری است که از یکسو با زیست شناسی و جامعه شناسی پیوند دارد و از سوی دیگر با منطق و فلسفه. پیچیدگی روانشناسی از آنروست که موضوع شناسایی و پژوهش همان چیزی است که عامل شناسایی پدیده های جهان بشمار می رود: جهان درونی انسان (ذهن و روان یا مغز و دستگاه عصبی).

روانشناسی بسیار با فلسفه آمیخته است؛ تا آنجا که بسیاری آنرا بخشی از فلسفه می دانند. بهر حال، برخی از پرسشهای پژوهشی در علم روانشناسی اساسا فلسفی اند، نظیر این پرسش که: آیا اندیشه ها و انگیزه های انسان در ماده مغز او جای دارند؟ اگر نه؛ پس جایگاه آنها کجایند؟ **فلیسین شاله** با وجود دیدگاه ماتریالیستی اش معترف است که:

"فکر مانند آبی که در کوزه ای باشد، در مغز جای ندارد و اگر جمجمه ای را بشکافیم در آن فقط جنبش سلولها را ملاحظه خواهیم کرد نه افکار و احساسات و عواطف را" (شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ص ۱۷۶).

کوشش اجتماعی انسان در مهار نیروهای سرکش طبیعت و اجتماع مبنای تکامل مغز و اندیشه انسان و فرا رفتن از جهان حیوانی شناخته شده است. در همین روند است که پیدایش **تکلم** امکان انتقال پیامها و اندیشه ها را بوجود آورد و راه برای پیشرفتهای جهش گونه فرهنگی و اجتماعی انسان هموار گردید؛ بدینگونه، تمایز از جهان حیوانی کیفی تر شد.

روشهای شناخت و پژوهش در روانشناسی: تجربه در روانشناسی تفاوت کیفی با تجربه در علوم طبیعی دارد؛ در اینجا پدیده های نفسانی در مکان مادی جای ندارند که بوسیله حواس پنجگانه و ابزارهای اندازه گیری شناخته شوند، بلکه در دنیایی هستند (دنیای درون انسان یا سرزمین "من") که کسی جز همان "من" نمی تواند مستقیما آنرا دریابد. این کیفیات متغیر قابل اندازه گیری دقیق هم نیستند. روش شناخت و تحقیق در این دانش بر پایه دو گونه تجربه استوار است: تجربه درونی (درون نگری) یا **روش ذهنی** و تجربه بیرونی (برون نگری) یا **روش عینی**. در روش ذهنی، دانشمند روانشناس روی نفسانیات و حیات درونی خود تحقیق و تأمل می کند؛ و در روش عینی وارد دنیای درونی دیگران می شود و رفتار آنها را با آزمونهای "محرک و پاسخ" آنالیز می کند. روانشناسی کهن (علم النفس) تنها از روش ذهنی استفاده می کرد؛ در غرب بیش از یک قرن نیست که از روش عینی استفاده می شود. روش ذهنی یک شناسایی مستقیم و دقیق است؛ ولی بدلیل تفاوت کیفی حیات درونی انسانها، در بسیاری از موارد، از واقع بینی دور شده و به 'قیاس به نفس' منجر می شود؛ زیرا نتایج تحقیق به همه انسانها تعمیم داده می شود. همچنین روش ذهنی نمی تواند در مورد کسانی بکار رود که محقق روانشناس نمی تواند مانند او باشد، مثلا کودکان، جنس مخالف، بیماران روانی یا انسانهای بدوی و نیز جانوران. اما

روش عینی همان روش استقرائی است که در علوم طبیعی نیز بکار می رود: آزمونهای فردی، روشهای مشاهده ای و ثبت کنشها و واکنشها، روشهای ریاضی – آماری و آنالیز داده ها، و نیز روش کاربردی ویژه در روانشناسی که بر روی فرد مسئله دار انجام می گیرد (روش بالینی). در زمینه کاربرد ریاضیات در پژوهشهای روانشناسی باید دانست که کیفیت پیچیده، گونه گون، متغیر و غنی پدیده های روانی در بیشتر موارد دقیقترین و پیشرفته ترین مدلهای ریاضی را هم پس می زند. بنابراین، کاربرد ریاضیات در روانشناسی از کاربرد آن در زیست شناسی محدودتر خواهد بود.

سیر پیدایش و پیشرفت دانش روانشناسی: انسان از دیرباز برای مغز در ایجاد فکر و اراده و انگیزه، و حتی بیماریها[100] نقش قائل بود. بنابراین، قدمت روانشناسی، که موضوع اصلی آن کارکرد مغز است، به روزگاران بسیار دور بر می گردد؛ آنگاه که انسان دنیای درون خود (قلمرو "من") را شناخت و آنرا کانون شناختها، اندیشه ها، انگیزه ها، خاطره ها و همچنین اراده ها و برنامه ریزی دانست. توجه به دنیای درون انسان، که متعاقبا **ذهن** نام گرفت، از هنگامی آغاز شد که فرهنگ شفاهی به فرهنگ نوشتاری تکامل یافت. در فرهنگ شفاهی، تمایزی میان **کلمه** و **اندیشه** سازنده آن موجود نبود؛ زیرا کلمه پس از ادا شدن اثری از خود بر جای نمی گذارد. اما ماندگاری نمادهای نوشتاری میان کلمه و اندیشه جدایی انداخت و فرصتی ایجاد کرد که درجات هماهنگی یا ناهماهنگی میان آنها نمایان شود. بدینگونه، جهان درونی (ذهن) جایگاه ویژه خود را یافت و از گفتار و رفتار متمایز گشت. اما در مراحل آغازین پیدایش فرهنگ نوشتاری، در تمدنهای باستانی، روانشناسی اساسا ذهنیت گرا بود. **بقراط** پزشک یونانی سده چهارم پیش از میلاد، مغز را مرکز همه شناختها و اندیشه ها و انگیزه ها و نیز کنترل جسم می دانست؛ اما **افلاطون** در همان عصر مغز را کانون ادراک و تعقل، قلب را خاستگاه شجاعت و غرور، و کبد و روده را کانون آز و هوس شمرد! **ارسطو** قلب را جایگاه حواس کرد و کار مغز را به سرد کردن خون در بدن منحصر نمود. در دوره رنسانس این مباحث از سر گرفته شد؛ گروهی مغز و گروهی چون **دکارت** نیز روح را کانون اندیشه و اراده شمردند. در سده هیجدهم برخی (**گال** و **اسپورزهایم**) تفاوت انسانها در تواناییهای ذهنی و خصوصیات اخلاقی را به تفاوت ساختار مغز و جمجمه آنها نسبت دادند؛ بینشی مکانیسیستی که رواج یافت و مردم را برای شناخت شخصیت خود نزد "جمجمه شناس" روانه نمود! نظریه سلولی دستگاه عصبی، که مغز را دارای دو گونه سلول (نورون و گلیال) می داند، در پایان سده نوزدهم میلادی پایه گذاری شد. با گسترش آزمایشها شناخت بیشتری از ساختار و کارکرد پیچیده مغز و بخشهای گوناگون آن بدست آمد؛ بخشهای پشتی و میانی و

---

[100] جمجمه های سوراخ شده بجا مانده از هزاران سال پیش حکایت از کوشش پزشکان باستانی در درمان بیماریها دارند.

جلویی، و نیز دو نیمکره چپ و راست مغز، و رشته های فراوانی که این بخشها را بهم مرتبط می سازد و رفتار هماهنگ را موجب می شود، شناخته گردیدند.

راه کشفیات روانشناسی نوین با کشف **انعکاسهای مشروط** یا "تحریک با محرکهای بیرونی" هموار گشت. انعکاسهای طبیعی اولیه **نامشروط** هستند؛ اما انعکاسهای نوع دوم وابسته به محرکی غیر از محرک طبیعی اند که خود بر اساس انعکاسهای نامشروط بوجود می آیند و به سازگاری انسان و حیوان با تغییرات محیطی می انجامد. اینگونه انعکاسها در برخی از حیوانات چون سگ نیز دیده شده است[101] و آنها بگونه ای محدود توان تطبیق با شرایط متغیر را دارند؛ اما آنچه تنها در انسان شناخته شده است، **تمایلات عالی** یا انگیزه های متعالی معنوی چون حقیقت جویی، عدالتخواهی، کمال طلبی و خداپرستی است که بوی توان یگانه ای در **تطبیق پذیری** داده است؛ انسان بدینگونه با پیچیده ترین شرایط محیطی به توافق می رسد! پذیرش اصالت این تمایلات و انگیزه ها به انقلابی بزرگ در روانشناسی راه خواهد برد که بنیان ماتریال – مکانیکی روانشناسی مسلط بر جهان را سست خواهد کرد. آنچه مبنای پیدایش این دستگاه عالی علائم در انسان است همان قدرت تکلم یا **"علم نامها"**[102] بود که **فروید**، بنیانگذار روانشناسی مسلط کنونی، با تفکر ماتریال – مکانیکی اش نتوانست آنرا بخوبی فهم کند؛ روان انسان را ایستا و پیرو مطلق نیازهای غریزی دید، و اندیشه و خرد انسان را مقهور عقده ها و سرکوفتگی ها (نیازهای غریزی سرکوب شده) ساخت! امروز چالش کنونی روانشناسی علمی که بنیاد تجربی دارد، دیدگاههای فرویدیستی است که بدلیل تطابق با نیازهای سرمایه داری جهانی همچنان توسط رسانه ها و دستگاههای مسلط فرهنگی غرب در سطح جهانی تبلیغ می شود و عامل گسترش بیماریهای روانی و ناتوانیهای ذهنی شده است. اما واقعیت آنستکه فرویدیسم محصول ساده سازی در روانشناسی است. این ساده سازی در تسری علیت مکانیکی بر رفتار انسانی جلوه گر می شود و هدف از آن نیز کشف قوانین عام در این دانش است. ولی فروید نفهمید، و پیروان وی نیز نمی فهمند، که حیات درونی انسانها پیچیده تر و متنوع تر از آنست که همچون ماده فیزیکی زیر سیطره نظم ساده و ثابتی باشد که در قوانینی چون جاذبه عمومی یا قانون سقوط اجسام و... متبلور می شود. ابعاد مادی و معنوی، و فردی و اجتماعی رفتار انسانی بقدری گونه گون و درهم تنیده است که هیچ روانشناسی نمی تواند یقین کند که برای شناخت روان یک انسان چیزی را فراموش نکرده است. از سوی دیگر، تغییر پذیری حالات نفسانی از

---

[101] آزمایشهای **پاؤلف** دانشمند روسی بر روی سگ، انعکاس های ثانویه را نشان داد.

[102] آیات زیر نشان می دهد که چگونه کلام و توان یاد گیری و هویت بخشیدن به اشیاء یا بگفته قرآن "علم نامها" زمینه ساز جهش تکاملی بزرگی در انسان گردید؛ تا آنجا که او را تا مقام جانشینی خداوند بر روی زمین بر کشید:

"(بیاد آر) هنگامیکه پروردگارت فرشتگان را گفت که من در زمین جانشینی قرار می دهم؛ گفتند آیا کسی را خواهی گماشت که در آن (زمین) فساد کند و خونها بریزد با آنکه ما ترا ستایش و تقدیس می کنیم؟ او (خدا) گفت من چیزهایی می دانم که شما نمی دانید. و (خدا) همه نامها را به آدم آموخت؛ سپس آنرا بر فرشتگان عرضه کرد و گفت مرا از نامهای ایشان آگاه سازید اگر راست می گویید" (بقره، ۳۱ – ۳۰).

یکسو و تفاوت کیفی این حالات نزد انسانهای گوناگون بدلیل ویژگیهای انسانی که بر پایه نفوذ 'کلام' استوار است، مانع از فرمولبندی ریاضیاتی تحقیقات روانشناختی و تدوین 'قوانین' بصورتی که در علوم فیزیکی و حتی زیستی متداول است، می گردد. بنیاد روانشناسی مکانیسیستی همچنین بر مفاهیم، حوزه ها و پدیده های ناشناخته ای است چون "ضمیر ناخودآگاه"[103]، "عقده اودیپ"[104] و "کودک درون"[105]؛ این مفاهیم همچون "اتحاد با ذات حق" در مکتب "طریقت" رازآمیز و تماما از تولیدات دانش مجازی اند. تحقیق در مسائلی که دور از دسترس تجربه و تعقل و شناسایی علمی اند، به تولید مفاهیم غیر منطقی راه می برد! مقولاتی چون تله پاتی، حس ششم و هفتم و ادراک فرا حسی در زمره اینگونه مسائل اند... باری، رفتار انسان به هر گونه ای باشد، فرویدیستها آنرا بر پایه دیدگاه یک بعدی ماتریال – مکانیکی خود تبیین می کنند. بگفته **هامرتون**:

"رفتار یک انسان هر چیزی را که نشان دهد – بعد از آن – یک مکانیسم فرویدی وجود دارد که آنرا تبیین کند. آنها قویا از ارائه پیش گوییهایی که بتوانند آزمایش شوند اجتناب می کنند" (به نقل از جان باوکر در کتاب "مفهوم خدا"، ص ۲۸۶)؛ یعنی که این دیدگاه به اندازه ای سست بنیاد است که تنها بکار توجیه می آید و توان پیش بینی هیچ رفتاری را ندارد. روانشناسی فرویدیستی می خواهد قوانین عام رفتار انسانی باشد؛ اما پیچیدگی ابعاد و گونه گونی پدیده های رفتاری از یکسو، و ساده سازیهای فرویدیستی از سوی دیگر، این مکتب روانشناختی را تبدیل به یک دانش مجازی کرده است.

باری، تکلم مبنای رشد نیروی دماغی و روانی انسان شد و در وی 'وجدان' پدید آورد. 'کلمه' برای انسان انگیزه و محرکی است بیرونی و در بر دارنده معانی اجتماعی. فرهنگی بودن انسان، یعنی زیر تأثیر و نفوذ 'کلمه' بودن، که درجات آزادی وی را پرمایه و تفاوت انسانها را به شمار آنها بسیار می گرداند[106]، روش استقرایی را بسیار دشوار و زمان بر می سازد؛ قوانین عام و ثابت موجود در روانشناسی مسلط امروز تنها با 'قیاس به نفس' (روش ذهنی) و یا 'استقراء ناقص' (تجارب عینی محدود) بدست آمده اند: سست بنیادی فرویدیسم و دستگاههای نظری مشابه در این دانش از همین روست... آنچه این روزها نیز پی در پی در زمینه تفاوتهای زنان و مردان در تواناییهای فکری و روحی گفته می شود، و متأسفانه از زبان کارشناسان و پژوهشگران این دانش هم بیان می شود و در

[103] گاه از ضمیر ناشناخته تری بنام "نیمه خودآگاه – نیمه ناخودآگاه"! هم نام می برند. برخی از روانشناسان حتی پیش از **ویلیام جیمز** نیز از **ضمیر ناخودآگاه** یاد کرده بودند؛ ویلیام جیمز تحقیقات گسترده ای در این باب انجام داد. بگفته او، در شرایط عادی "من ناخودآگاه" دری بسته است؛ در شرایط خاص است که این در گشوده شده و بسی چیزها مکشوف انسان می گردد؛ دو "من" خودآگاه و ناخودآگاه نیز در یکدیگر مؤثرند. برخی از دانشمندان چون **ماکس پلانک** مسئله ضمیر ناخوآگاه را از "مسائل کاذب دانش" می دانند (تصویر جهان در فیزیک جدید).

[104] میل شهوانی سرکوب شده پسر به مادر؟!

[105] مفهوم نو ساخته ای که وسیله شوخی و تمسخر عوام گشته است.

[106] براستی چگونه انسانهایی که اثر انگشتشان متفاوت است، روان مشابه داشته باشند؟

رسانه ها شکل جنجالی تری هم می گیرد، اساسا ریشه در عادات و شرایط محیطی دارند و نه در ساختار مغز و دستگاه عصبی؛ هرگز قوانین عام و ثابت نتوانند بود[107]. با این وجود پژوهشهای روانشناختی نوین به قوانین کلی که اساسا کنشهای غریزی و واکنشهای خودبخودی انسان را در بر می گیرد، و در زمره روانشناسی فیزیولوژیکی است، دست یافته است مثلا: بهنگام لذت بردن، حرکات بیولوژیک انسان (گردش خون و تنفس و گوارش و...) افزایش و گسترش می یابد و بصورت خنده و فریاد بارز می شود (قانون **ریبو**)! یا اینکه هیجانات عاطفی ضربان نبض و قلب را افزایش می دهند و... از دستاورد های پژوهشهای نوین در دانش روانشناسی، فهم معانی اجتماعی تحریکات محیطی برای انسان و تأثیرگذاری بر مغز و دستگاه عصبی اوست. تأثیرات جهان واقعی بیرونی بر روی مغز انسان بواسطه حواس، در پیوند با تأثیر 'کلمه' موجد فعالیتهای نفسانی مرکب و پیچیده ای می شوند که حرکت فردی و اجتماعی انسان را در هستی **ویژه** می سازند. علم حضوری یا شناخت شهودی و خودآگاهی (علم به حالات عاطفی، فعالیتهای نفسانی و مناسبات درونی آنها) ثمره این تأثیرپذیریهاست. شعور باطنی یا 'الهام' نزد نوابغ نیز ثمره این ویژگی است. نباید فراموش کرد که زندگی اجتماعی پایه حیات نفسانی و فعالیتهای پیچیده نفسانی انسان است؛ لذا برخلاف نظر علم النفس قدیم، روانشناسی نوین نیروهای نفسانی را جدا از هم نمی بیند؛ آنها در تأثیر متقابل و در تغییر و تحولند. پیشتر گفته شد که آن واکنش نفسانی (عاطفه) که پس از احساس و ادراک یک واقعیت بیرونی در انسان رخ می دهد، انفعال در روند کار ذهن است. در برابر عاطفه، **اراده** می ایستد؛ اراده پدیده ای نفسانی است که به **فعالیت** و عمل می انجامد. تحقیق تجربی منظم و تعقل در داده های تجربی اساسا ارادی اند. استدلال و تجزیه و ترکیب و سنجش و داوری ... هم نتیجه تعقل است. پس حالات نفسانی انسان را می توان اینگونه دسته بندی کرد: ادراکات و تصدیقات (احساس، حافظه، استدلال و حکم)؛ واکنشها یا انفعالات (عواطف، هیجانات، هوای نفس یا شهوات)؛ و کنشها یا اعمال (غریزی، انعکاسی و ارادی – آگاهانه). این دسته بندی تنها برای سهولت در شناسایی آنهاست؛ حالات نفسانی از هم جدا نیستند.

---

[107] مثلا گفته می شود مردان بیشتر از نیمکره چپ مغز خود استفاده می کنند و لذا تفکر مردان قویا و بطور یکجانبه منطقی است؛ زنان میان دو نیمکره مغز رابطه بیشتری برقرار می کنند و لذا تفکر زنان همزمان منطقی و عاطفی است! و سپس نتایج این تفاوتها در روابط زن و مرد و در درون جامعه بررسی می شود؟! این سخن، جز یک فرمولبندی جدید فمینیستی از همان باور کهن که مردان را منطقی و زنان را عاطفی ارزیابی می کرد، نیست. در فرهنگ مردسالاری، این دستاورد تجربی روانشناختی بگونه ای بیان می شود که تحقیر مطلق عاطفه و زن را در بر دارد حتی در زمینه هنر، ادبیات و روابط انسانی؛ و در فرهنگ فمینیستی بگونه ای بیان می شود که امتیازی به زن داده شود حتی در زمینه شناخت جهان و دریافت حقیقت. اولا چنانکه در بررسی مراحل شناخت دیدیم، عاطفه واکنش و انفعالی است در برخورد با جهان پیرامون که چون از گسترش و تداوم تجربه امر واقع و تعقل منطقی در داده های تجربی باز می دارد، سکته ای در روند شناسایی بشمار است که می تواند ره به گمراهی و پنداربافی (دانش مجازی) بجای دانش حقیقی ببرد؛ کما اینکه در این تئوری بافی انجام گرفته است! بنابراین "تفکر عاطفی" در روند شناخت جهان و دریافت حقیقت اساسا بی معناست چون در اینجا هر تفکری بر فعالیت ذهن و منطق استوار است؛ تنها تخیل است که می تواند عواطف را به شبه دانش (دانش مجازی و اعتباری) ارتقاء دهد. ثانیا، استفاده بیشتر از نیمکره راست مغز و واکنشهای عاطفی زنان در برخورد با امور واقع، عادتی است که در مجموعه های اجتماعی و فرهنگی گوناگون کم و زیاد دارد و به ساختار طبیعی مغز آنها بر نمی گردد.

۴. علوم اجتماعی

در شناخت ابعاد واقعیت اجتماعی، از آنجا که پژوهشگر با موضوع پژوهش یک سامانه بهم پیوسته را تشکیل می دهد، و تأثیر عواطف بسیار نیرومند است، تبادل نظر (کار جمعی) و اخلاق تقوایی (غلبه بر باز دارنده های درونی) نیز همچون اصول راهنمای عقل از پیش نیازهای شناسایی بشمار می آیند. در اینجا تعقل در داده های تجربه هنگامی به دریافت حقیقت راه می برد که **عقل** مقدمتا از فلسفه های تنگ یک بعدی و مناسبات مبتنی بر زر و زور **آزاد** باشد؛ در غیر اینصورت واقعیت پیچیده و پویای اجتماعی در قالبهای نظری منجمد و از پیش ساخته شده ریخته می شود.

مردم شناسی و فرهنگ: مردم شناسی مطالعه زندگی اجتماعی و **فرهنگ** اقوام ابتدایی و ایلات (اقوام پیش از **تمدن**) است. فرهنگ، سامانه ای از اندوخته های معرفتی، باورها، سنتها، آداب و اخلاق، و شیوه های کار و زندگی است؛ هر آنچه که زندگی انسانی را از زندگی حیوانی متمایز می کند. فرهنگ آموخته می شود، منتقل می شود، و در تطبیق با شرایط مادی محیط اجتماعی یا اصل 'پذیرش و اقتباس' و یا در پی نوآوریها تغییر و تحول می یابد. میان تمدن و فرهنگ جدایی نیست و بهم پیوسته اند، جز آنکه تمدن در مرحله ای از تکامل جوامع پدید می آید که قوم کوچ نشین در جایی برای همیشه سکونت می کند (یکجانشینی؛ سپیده دم تمدن). مردم شناس بی آنکه اوضاع و احوال قوم بدوی مورد مطالعه را تابع پیشداوریهای خود کند، خود تابع قوانین اجتماع آنان می شود. روش شناخت در این علم اجتماعی ژرف نگری است؛ شناخت جامعه ای با کمیت محدود ولی با نگاهی ژرف. نخست کلیه وقایع در هر زمینه ای گردآوری می شوند؛ سپس همه جوانب اجتماع مطالعه و بررسی می شوند. در مرحله سوم که بسیار مهم و تعیین کننده است پژوهشگر در زندگی آن مردم وارد شده و به شیوه آنان زندگی می کند، با آنها ییلاق و قشلاق می کند، در جشنها و سوگواریهای ایشان شرکت می کند، با آنها کار می کند و با ابزارهایشان آشنا می شود. در واقع مردم شناس موقتا عضوی از گروه قومی مورد مطالعه می شود. روش تجربی در مردم شناسی به دو بخش است: تجربه از بیرون، و تجربه از درون. نتایج پژوهشهای مردم شناختی به جوامع ابتدایی پیش از تاریخ تعمیم داده می شوند و شناختی از ادوار تاریک تاریخ و فرهنگ آنان بدست می آید. دلیل عقلانی این تعمیم آنستکه اقوام بدوی امروزی که از قافله تمدن بشری جدا افتاده و از دستاوردهای تاریخی انسان در زمینه های دانش و فن و صنعت و ساختار سازیهای اجتماعی – اقتصادی و سیاسی – حقوقی بهره ای نبرده اند، فرهنگ و روحیات ادوار پیش از تاریخ خود را طی اعصار و قرون حفظ کرده و دستخوش تغییرات چندانی نشده اند. از دستاوردهای دانش مردم شناسی، کشف **توتم** و آشنایی با کارکرد جوامع توتمی است. توتم اغلب یک حیوان است مانند طوطی، کلاغ، الاغ، گاو، کانگورو، فیل و... ؛ گاه درخت، باران، دریا، ستاره و...

توتم شناسنامه و نماد مقدس یک قبیله (کلان) می شود و صبغه ای مذهبی دارد زیرا پرستیده می شود[108]. اعضای این قبیله خود را از یک اصل و گوهر یگانه می دانند که همان توتم قبیله است. مردم شناسان توتمیسم را در مناطقی دور از هم و در میان جوامع ابتدایی جسته اند. رد پای توتمیسم در تمدنهای باستانی مصر و سوریه و روم و فلات ایران نیز دیده می شود[109]. این مطالعات و پژوهشها همچنان ادامه دارد و پیوسته به زوایای تاریک تاریخ روشنایی می افکند.

تاریخ: موضوع تاریخ، هستی جوامع متمدن گذشته و بررسی آن واقعیتها و پدیده های اجتماعی است که دیگر وجود خارجی ندارند و تجربه شدنی نیستند. بازسازی این واقعیتها در ذهن بسیار دشوار و در عین حال برای تکامل اجتماعی بسیار ضروری است؛ لذا تاریخ[110] در میان علوم اجتماعی ویژگی منحصر بفردی دارد. یک حادثه تاریخی از آنجا که در متن جامعه انسانی بوقوع پیوسته هرگز نمی تواند جدای از دیگر حوادث مرتبط با آن و بصورت منفرد مطالعه شود؛ اراده آگاه انسانی و قوانین عام عینی چون پویش و تغییر، همبستگی درونی، تأثیر متقابل حوادث، و مراحل تحول کیفی پدیده ها و سامانه ها باید در مطالعه جامعه و تاریخ در نظر گرفته شود. قوانین عام جامعه شناختی چون پیوستگی شیوه های فنی تولید و مناسبات اقتصادی – اجتماعی با فرهنگ و مناسبات سیاسی – حقوقی نیز در کنار اسناد تاریخی و یافته های مطمئن باستان شناختی از پایه های استوار مطالعات و پژوهشهای علمی تاریخ اند[111]. در بررسی اسناد تاریخی باید دانست که مورخان اساسا وابسته به دستگاههای حکومتی بوده اند و مقاصد آنها را دنبال می کرده اند چنانکه **ابن خلدون** مورخ نامدار سده هشتم هجری می گوید: **"شالوده کار مورخ همان است که نوع مقاصد وی بر آن پایه گذاری می شود و گزارشهایش بدان وسیله روشن می گردد".** عدم امکان تجربه مستقیم از یکسو، و کارکرد نیرومند 'عاطفه' و 'عصبیت' از سوی دیگر، سبب گشته است که تاریخ در میان علوم از کمترین قطعیت برخوردار باشد. نگاه انسان به تاریخ بیشتر نگاهی کل گرایانه و اساسا فلسفی بوده است. از متفکران عصر باستان (ارسطو، بودا و غیره) گرفته تا اندیشمندان مسلمان چون اخوان الصفا، ابن مسکویه و ابن خلدون، تطور تاریخ را **دوری** می دانستند؛ **اسپنگلر** فیلسوف آلمانی سده نوزدهم و به پیروی از او **توین بی** مورخ انگلیسی نیز به فرایند دوری تاریخ باور داشتند.

---

[108] **امیل دورکهیم** جامعه شناس فرانسوی توتمیسم را نخستین شکل بینش دینی می داند؛ البته توتمیسم صورت اولیه بت پرستی کهن است که گاه در میان خداپرستان ظاهری نیز زنده می شد نظیر گوساله پرستی یهودیان در غیبت موسی و تقدس گاو در مذاهب هندو و مزدیسنا.

[109] حیواناتی چون گاو و سگ و گربه، و یا آب و آتش و آفتاب، در این تمدنها تقدس داشته اند.

[110] هنگامیکه از تاریخ سخن بمیان است، باید میان **هستی تاریخی** (واقعیت تاریخی که دیگر موجود نیست) و **آگاهی تاریخی** (که ثمره تاریخ نگاریهاست) تفاوت گذارد؛ آنچه 'علم تاریخ' نامیده می شود، شناسایی بازمانده هایی از 'هستی تاریخی' است که به 'آگاهی تاریخی' منجر می شود؛ 'آگاهی تاریخی' بدلیل تأثیر نیرومند عنصر عاطفه و عصبیت در شناساییها و تاریخ نگاریها چه بسا که وارونه 'هستی تاریخی' است.

[111] در بررسی ضرورتها و نیز دیدگاهها و روشهای شناخت تاریخ نگاه کنید به بخشهای اول و دوم از کتاب این نویسنده بنام "تاریخ سیاسی ایران باستان".

سیر کلی تاریخ: بر حسب پژوهشهای کنونی، انسانها در دوره نوسنگی (حدود ده هزار سال پیش) به خانه سازی، دامپروری و کشت غلات روی آوردند و اجتماعات روستایی را بنیانگذاری کردند؛ داسهای سنگی و چوبی بدست آمده در کاوشهای باستان شناسی بیانگر کشت و تولید غلات و زندگی اجتماعی بر پایه کشاورزی است. این اجتماعات روستایی که نخست در شرق، از دره سند و پنجاب تا کارون و میانرودان و کناره های نیل، پدیدار گشتند پایه پیشرفتهای بعدی در تولید کشاورزی (کشت جماعتی و تولید مازاد، پیشرفت فنون و ابزار کار) و ساختار سازی اجتماعی شدند، و تجارت و شهر نشینی و نیز نخستین نهادهای حکومتی را شکل دادند. زندگی کشاورزی سرآغاز و سپیده دم تمدن بشمار می رود. این جوامع روستایی کمیت کوچکی داشتند؛ هر جامعه متشکل از چند خانواده بود که در تکه زمینی بطور پراکنده استقرار یافته بود. این جوامع، تقریبا در انزوا و بدور از یکدیگر بسر می بردند، اما روابط درونی و تعاون و همکاری آنها با یکدیگر بسیار صمیمانه و محکم بود؛ روابط تنها با همسایگان بسیار نزدیک برقرار بود. حاکمیت ادبیات و فرهنگ شفاهی و نبود فرهنگ نوشتاری از عوامل جدایی جوامع متمدن نخستین از یکدیگر بود. استقلال اقتصادی عامل مهم دیگر بود؛ آنها آنچه نیاز داشتند خود تولید می کردند. ابزار کار بشدت محدود و تنها پاسخگوی نیازهای خود آنها بود. تقسیم کار هم جز در میان زنان و مردان صورت نگرفته بود و همه مردان شکار و ماهیگیری و دامداری و کشاورزی و... را فرا می گرفتند و از مهارتی کم و بیش یکسان برخوردار بودند. پیروی از سنتها بسیار دقیق و الزامی بود. بتدریج، تولید افزون بر نیاز و تنوع نیازها زمینه داد و ستد بازرگانی و سپس فرهنگی را فراهم کرد؛ آنچه این روابط را ممکن ساخت، خط و کتابت بود. روابط اندک برون قومی سبب وحدت نژادی و فرهنگی شد؛ با گسترش روابط این وحدت درونی از میان رفت. پیش از آنکه نظام قانونی و حکومتی پدیدار گردد، نظم و امنیت و حقوق و تکالیف افراد را 'فشار اجتماعی' و فرهنگ قومی بعهده گرفته بود. با پیشرفت فنون تولید و سازمان اجتماعی کار، نیاز به دولت و قانون و ارتش پدید آمد؛ و روند تغییر و تحولات در پدیدارها و ساختارهای اجتماعی تا جوامع پیشرفته کنونی ادامه یافت... در زمینه های فنی زندگی اجتماعی (شیوه های فنی تولید) و فرهنگ مادی یک سیر تکامل خطی فرا رونده در تاریخ دیده شده است؛ اما در ابعاد معنوی تمدن و فرهنگ، بشر مسیر پر افت و خیزی را پیموده است.

روشهای "مدرن" مطالعه تاریخی: از نیمه قرن بیستم در غرب بسیاری برای "علمی کردن مطالعات تاریخی" از رایانه و مدلهای ریاضی (از روشهای آمار توصیفی تا مدلهای پیشرفته ای که ساخت پدیده ها و روندهای تاریخی را 'قالب' می زنند) برای پژوهشهای تاریخی استفاده می کنند؛ مثلا برای تعیین کمیت تولید و کیفیت مناسبات تولیدی فئودالی در سده های میانه اروپا از الگوریتمی که شامل معادله

دیفرانسیلی، که بستگی میان تغییر درآمد اضافی کشاورز و سهم مالکانه را در تیولها نشان می دهد، استفاده شده است (خه وستووا، مقاله "کاربرد روشهای ریاضی در بررسی های تاریخی"). اما پژوهشگران واقع گرا اذعان دارند که از روشهای آماری نباید فراتر رفت و مدلهای ریاضی اقتصاد و جامعه شناسی را نمی توان بطور مکانیکی در مطالعات تاریخی بکار بست؛ گرایش به کاربست مدلهای پیچیده ریاضی در این دانش به **قالب گرایی** (تبیین قالبی تاریخ؛ ریختن هستی تاریخی در قالبهای نظری پیش ساخته) منجر می شود (همانجا). معنای معرفت شناختی گرایش به کاربست مدلهای ریاضی در مطالعات تاریخی، پر بها دادن به قیاس است. پیروان این گرایش، که عموما امریکایی اند، روشهای آماری را هم پایه بررسیهای تاریخی نمی دانند و آشکارا اعلام می کنند که "گذشته را باید مطابق مدل بازسازی کرد"! (واترس). کاربست روشهای ریاضی به گسترش پژوهش در تاریخ می انجامد؛ اما نمی توان بر این پایه تاریخ را بازسازی کرد؛ زیرا داده های تاریخی معمولا ناکافی، کم دقت و نامطمئن هستند. اگر کاربست مدلهای پیچیده ریاضی – آماری چون رگرشون (Regression) در اقتصاد و جامعه شناسی تحلیلی اساسا برای پیش بینی و جهت یابی روندهای آتی و تصمیم سازی صورت می گیرد، اینکار در تاریخ بیمورد است.

پس از آشنایی با فلسفه جامعه شناسی، مناسبات دیالکتیکی واقعیت تاریخی و واقعیت اجتماعی، و بازتاب ضروری این مناسبات در علوم مربوطه، بررسی خواهند شد.

جامعه شناسی: جامعه شناسی در پی شناسایی قوانین عام و خاص حرکت و تحول در جوامع بشری است. موضوعات جامعه شناسی نه تنها ساختار کلی اجتماع بلکه نهادها و سازمانهای اجتماعی و نیز تغییر و تحولات آنها را هم در بر می گیرد؛ مطالعه جنبه های گوناگون واقعیت پویای اجتماعی زمینه شناخت ساختار کلی اجتماع و پدیدار اجتماعی تام است. تفکر در مناسبات اجتماعی، که هزاران سال پیشینه دارد، دستاوردهایی در زمینه شناخت جوامع انسانی داشته است؛ ولی نامگذاری آن زیر عنوان 'جامعه شناسی' جدید است و در سده ۱۹ م. بدست **آگوست کنت** پوزیتیویست فرانسوی انجام گرفت؛ نه آنکه وی این دانش را بنیاد نهاده باشد. چنانکه پیشتر گفته شد، نه تنها جامعه شناسی بلکه هیچ دانشی ثمره کار فکری یک فرد و یک قوم یا حتی یک دوره نیست؛ مبانی علوم طی قرنها کار فکری انسانها از ملیتهای گوناگون فراهم گردیده و نزد افراد و ملت خاص و دوره ای به مرحله بلوغ یا رسمیت رسیده است... دانش نامه های **اخوان الصفا** (سده چهارم هجری) حاوی دیدگاههایی کل گرایانه در زمینه جامعه و تاریخ است: اقوام و دولتها کلیت هایی هستند در حرکت و تحول سامانمند که همچون پدیده های زیستی مراحل تولد، رشد، فرسودگی و مرگ را طی می کنند. **ابن مسکویه** دانشمند مسلمان سده چهارم هجری نیز همچون اخوان الصفا نگرشی کل گرایانه و سیستمی به جامعه و تاریخ دارد؛ از

ظهور، ترقی، انحطاط و زوال جوامع می گوید و در جستجوی علل حوادث است. وی روند تاریخی (دوره ای) جوامع را قانونمند و قابل پیش بینی، ولی نه جبری و محتوم و غیر قابل پیشگیری، می داند. ابن مسکویه نیز همچون اخوان الصفا دولت را محور جامعه و تاریخ دانسته است. "مقدمه" **ابن خلدون** دانشمند مسلمان قرن هشتم هجری نخستین اثر منسجم مکتوب در این دانش است که اساسا جهت نظم بخشیدن و برقراری رابطه علیتی میان حوادث تاریخی نگاشته شد؛ چنانکه **بوتول** می گوید این اثر ابن خلدون را پیشوای "جامعه شناسی نوین" ساخته است (حنا فاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۷۲۲). وی جغرافیا و اقتصاد را مبانی اجتماع دانست و با انکار نقش وراثت در سیر حوادث، جامعه و حرکت اجتماعی را پدیده کیفی نوینی شمرد. ابن خلدون در بررسی تفاوت میان جوامع نیز به روشهای تولید و معیشت توجه ویژه داشت؛ ولی عوامل نفسانی را نیز مؤثر می دانست. وی از تحول سیاسی جوامع سخن می گفت؛ ولی با اینکه اقتصاد را نیز تابع همان قوانینی می دید که بر پیشرفت یا انحطاط سیاسی جوامع (حکومتها) حکمفرماست، برای حیات اقتصادی جوامع طبیعتی ثابت قائل بود و تغییر در شیوه معیشت را به تغییر در انسانها وابسته می کرد. بی تردید، تغییرات پی در پی سیاسی در عصر ابن خلدون، که با ثبات نسبی حیات اقتصادی همراه بود، وی را به این دیدگاه هدایت کرده بود. ابن خلدون غارت دسترنج کشاورزان توسط حکومتها و افزایش ثروت و خوشی آنها را عامل کمبود و خشکسالی و مرگ حکومتها شمرد. وی به علل پیوندها در گروههای اجتماعی نیز توجه کرد و **عصبیت** را عامل پیوندهای اجتماعی دانست. باری، ابن خلدون پیش از **تارد** از تقلید اجتماعی سخن گفت؛ پیش از **دورکهیم** از ضرورت اجتماعی گفت؛ پیش از **ویکو** تاریخ را یک علم (علم اجتماعی) دانست و بالاتر از او دیدگاه خود را بر پایه واقعیت اجتماعی و نه بر روانشناسی جمعی گذارد؛ پیش از **روسو** زندگی شهر نشینی را عامل فساد اخلاق شمرد؛ پیش از **مارکس** از نقش بنیادی اقتصاد در حیات اجتماعی گفت؛ و سرانجام پیش از **نیچه** سلطه بر مردم را شرط آبادانی دانست![112]. پیش از ابن خلدون، **ابوریحان بیرونی** در کتاب تحقیق ماللهند از محدودیت افزایش جمعیت بدلیل محدودیت مواد غذایی سخن گفته است؛ بی آنکه به فلسفه بدبینانه **مالتوس** نزدیک شود. این گفتمان، که در جمعیت شناسی و

[112] خوانندگان توجه داشته باشند در این سخنان روش تجربی و نقش ابن خلدون در پیشرفت علوم اجتماعی مد نظر است؛ نه ماهیت دیدگاههای اجتماعی اش، که او اگر ثروت اندوزی حکومتها را نکوهش می کرد و عامل ویرانی و کمبود و قحطی می دانست، زورمداری آنها را می ستود و آنرا عامل پیشرفت و آبادانی می پنداشت! ابن خلدون همچنین عرب ستیزی بی انصاف و سیاستمداری فرصت طلب بود؛ با حکومتها همکاری می کرد و مناصب مهم دولتی بدو سپرده می شد (همانجا)... بگفته **عبدالله عنان "ابن خلدون مردی فرصت طلب بود. منتظر هرگونه فرصتی می نشست و در راه هدف استفاده از هر وسیله ای را مجاز می شمرد و برایش هیچ اهمیتی نداشت که خیر را به شر و نیکی را به بدی پاداش دهد".** بنابراین ابن خلدون از دیدگاه و روش سیاسی سنتی پیروی می کرد که اخلاق و حق و عدالت را قربانی اهداف سلطه گرانه سیاسی می کند (نگاه کنید به کتاب "امام علي و ستون پایه های سیاست حق مدار" از این نویسنده). در کتاب سوم از مجموعه پژوهشی "فلسفه تطبیقی"، دیدگاهها و رویکرد سیاسی و اجتماعی ابن خلدون بررسی خواهند شد.

جامعه شناسی اقتصادی امروز بسیار معمول است، در سده پنجم هجری آنهم از جانب کسی که اساسا دانشمند علوم طبیعی بوده است براستی مایه شگفتی است[113].

اهمیت یافتن دانش جامعه شناسی در اروپا مصادف شد با پیشرفتها و تحولات علمی، فنی، اقتصادی و نیز جنبشهای سیاسی اروپا در قرون ۱۸ و ۱۹؛ آگوست کنت نتایج پژوهشها در زمینه اقتصاد و فرهنگ و فلسفه و سیاست و حقوق و دین را زیر یک دانش بنام "فیزیک اجتماعی" گرد آورد و سپس آنرا "جامعه شناسی" (سوسیولوژی) نامید؛ بی آنکه همچون ابن خلدون حتی موفق به ارائه دیدگاهی برای حرکت و تحول اجتماعی شود. این ناتوانی ریشه در مکتب معرفت شناختی او یعنی پوزیتیویسم داشت. اصولا بهنگام بروز بحران در ساختار های جامعه و جنبشهای انقلابی، جامعه شناسی و پژوهش بر روی جامعه و نهادهای آن ضروری می شود؛ پیش از آن همه چیز عادی و طبیعی جلوه می کند. در هنگامه تنش ها و خیزش های اجتماعی در تاریخ تمدنها، اندیشمندان اندر علل و موجبات پیدایش تغییر و تحول در جوامع به ساخت و پرداخت نظریه روی می آورند و دیدگاههای جامعه شناختی ظهور می یابند. علت پیدایش جوامع بشری از بنیادی ترین موضوعات این دانش است؛ برخی از اندیشمندان (ارسطو، ابن خلدون، دورکهیم و ...) آنرا طبیعی و برخی (هابز، روسو و...) آنرا توافقی و قراردادی دانسته اند. در مطالعه جوامع بشری دو رشته فلسفه و جامعه شناسی با یکدیگر تعامل و در هم تداخل داشته اند. برخی از جامعه شناسان می خواهند فلسفه را در جامعه شناسی حل کنند ولی جامعه شناسی را تابع یک دکترین فلسفی می کنند؛ آگوست کنت جامعه شناسی را پیرو و پشتیبان پوزیتیویسم و فلسفه **بوسوئه** کرد و دورکهیم تابع معرفت شناسی و فلسفه کانت. برخی از فیلسوفان نیز فلسفه را بخدمت جامعه شناسی فرا خواندند (**هگل**). دورکهیم حیات اجتماعی انسان را فراتر از خود انسان یک واقعیت نوین با ویژگی خاص خود می دید؛ همانگونه که در ترکیبات و فرایندهای شیمیایی نیز موادی پدید می آیند که ویژگی هیچیک از عناصر تشکیل دهنده خود را ندارند. اگر در علوم طبیعی از روش تحلیلی (تجزیه و ترکیب) استفاده می شود، در علوم اجتماعی اساسا روش ترکیبی کاربرد دارد. در علوم طبیعی یک سامانه یا پدیده طبیعی برای شناسایی نخست به عناصر متشکله خود تجزیه می شود (از مرکب به ساده)؛ مطالعه در علوم اجتماعی معمولا از ساده آغاز و به مرکب ختم می شود. البته زندگی اجتماعی پیشینیان نیز بیاری اسناد تاریخی در دسترس جامعه شناس است. در تحلیل آماری جامعه (جامعه شناسی تحلیلی)، از تغییرات هماهنگ و متقارن متغیرهای اجتماعی می توان درصد وابستگی یکی بدیگری را تخمین زد. این وابستگی را در جوامع دیگر نیز می توان تحقیق تجربی کرد (جامعه شناسی تطبیقی)؛ هر چه این نمونه های تجربی بیشتر باشد، مطالعه علمی تر است. هر اندازه عواطف

---

[113] سخنان شگفت انگیز و باورنکردنی از جانب دانشمندان مسلمان در زمینه های گوناگون علمی، کم نیست؛ بی تردید این توانمندی نتیجه پیروی این دانشمندان از روش تجربی – تعقلی قرآن است.

و پیشداوریها و نقطه نظرات قبلی در مشاهدات کمتر باشند، پدیده های اجتماعی "آنگونه که هستند" بررسی می شوند[114] و مطالعه علمی تر است. پیروی جهان بیرونی (واقعیت اجتماعی) از جهان درونی (عواطف و علایق و عقاید قبلی) چالش بزرگ پژوهشگران علوم اجتماعی است. **پل فولکیه** در روش شناسی جامعه بسیار کار کرد. بگفته او واکنشهای انسان در حالات فردی و جمعی یکسان نیست و توجیه واکنشهای اجتماعی انسان بسیار پیچیده است؛ قیاس در این زمینه کارآیی نخواهد داشت و تنها روش تجربی کارآمد خواهد بود. در علوم طبیعی نخست امر واقع زمینه ساز اندیشه ورزی انسان می شود و سپس اندیشه تجربه را رهبری می کند؛ در پایان باز این تجربه است که صحت و سقم اندیشه را روشن می سازد. در جامعه شناسی، مشاهده همه جانبه امور و پدیده ها در درون و بیرون یک ساخت، و ثبت دقیق آنها، جهت شناخت مسیر و جهت حرکت آنها از گذشته تا آینده، مؤثر ترین روش تحقیق است که به نتایجی با ضریب اطمینان بالاتر می انجامد. شیوه های گوناگونی در این زمینه موجود است که **مونوگرافی**[115] و اندازه گیری مقادیر کمی با حداکثر نمونه گیری ممکن و آنالیز ارقام با مدلهای پیشرفته ریاضی – آماری دقیق ترین و مطمئن ترین آنهاست. روشهای غیر مستقیم (اسناد ثبت شده تاریخی و نظریه های موجود در "علوم انسانی") باید بازنگری و ارزشیابی شوند. پیچیدگی و گستردگی امور اجتماعی در اکثر موارد امکان مشاهده مستقیم را برای جامعه شناس فراهم نمی کند و او را ناگزیر می سازد که مشاهدات دیگران را پایه کار پژوهشی خود کند. افزون بر این، از آنجا که انگیزه ها و دیدگاههای شخصی در کار پژوهشی جامعه شناس دخالت دارند، وی در معرض این خطر است که با نمونه های تجربی برخورد گزینشی کند و آنهایی را گرد آورد که دیدگاههای او را تأیید می کنند![116]. در **روش تاریخی**، مسیر و جهت و مقصد حرکت و تحول پدیده یا سامانه اجتماعی از گذشته تا حال برای شناخت سمت و جهت و مقصد آتی آن مطالعه می شود. این روش، کهنترین روش تحقیق در جامعه شناسی است که افلاطون و ابن خلدون و دیگران هم از آن استفاده کرده اند؛ در قرآن و نهج البلاغه نیز این روش بکار رفته است و حتی دورکهیم نیز آنرا "عالیترین" ابزار تجزیه و تحلیل در جامعه شناسی دانسته است. در روش تاریخی، نسبیت مناسبات و عقاید و افکار، و درک تحول پذیری آنها از جزمیت نظریه ها می کاهد؛ ولی باید دانست که این روش همچنین در معرض خطر تولید دانش مجازی است: اگر ملاط تحقیقات اجتماعی از آگاهیهای وارونه و تحریف شده تاریخی فراهم شود،

---

[114] ارزش نیایش پیامبر (ص) که "خدایا پدیده ها را آنگونه که هستند به ما بنما" بویژه در شناخت جامعه نمایان می شود؛ زیرا در اینجاست که ضریب عاطفی – عقیدتی بالا (دیدگاههای پیش ساخته) مانع از واقع بینی و شناخت تجربی – تعقلی پدیده ها می شود.

[115] شرح و وصف امور در یک گروه اجتماعی؛ مثلا خانواده های کارگری در یک جامعه معین.

[116] کارکرد منفی و بازدارنده عواطف، علایق و عقاید قبلی در شناخت علمی جامعه و روابط اجتماعی بارزتر است؛ به بخش دوم و پاورقی شماره ۱۱۰ مراجعه شود.

نظریه های مجازی (غیر حقیقی) تولید می شوند؛ و از آنجا که در شناخت ادوار سپری شده تاریخی نیز نظریه های اجتماعی بکار می رود، دور و تسلسل باطلی در شناساییها و پژوهشهای تاریخی – اجتماعی پدیدار می شود که نتیجه آن تنها تحکیم و تثبیت عقاید مجازی و سقوط و انحطاط جامعه خواهد بود[117]. روش تاریخی در پژوهشهای جامعه شناختی اروپا کاربرد داشته و از آنجا که آگاهیهای تاریخی در اروپا تقریبا با روش علمی بدست آمده و دست کم در خطوط کلی آن منطبق با هستی تاریخی اروپا بوده نتایج مفیدی هم داده است؛ ولی اگر جامعه شناس ایرانی، که تاریخش را بیگانگان سلطه گر به انگیزه های سیاسی نگاشته اند و جعل و تحریف در آن فراوان است (محمود رضاقلی، تاریخ سیاسی ایران باستان)، بخواهد از روش تاریخی در پژوهشهای اجتماعی و نظریه پردازی اجتماعی استفاده کند، نتیجه همان تحکیم و تثبیت دانش مجازی و انحطاط و گمراهی و سقوط کشور خواهد بود. در اینجا باید مطالعه تاریخی جامعه را محدود به دوره ای کرد که اسناد مطمئن وجود دارد. باری، شناخت صحیح پیشینه تاریخی نهادها و اندیشه ها و باورها به شناسایی کاملتر و واقعی تر آنها راه خواهد برد. مطالعه پدیده اجتماعی در بستر تاریخی آن، می تواند به شناخت درست آن راه ببرد، و این نکته را تجربه و منطق و فلسفه هم تأیید می کنند، اما کارآمدی و سودمندی این روش منوط به صحت اسناد تاریخی و تحلیل علمی واقعیت تاریخی است. استفاده از نتایج مردم شناسی نیز از روشهای کاربردی در پژوهشهای جامعه شناختی است؛ و با توجه به روش تجربی دقیقی که در مطالعات مردم شناسی بکار می رود، بسیار کارآمد و نتیجه بخش است. این روش، در پژوهشهای تاریخی در زمینه پیدایش و تکامل تمدن و فرهنگ نیز مفید است. اما **روش آماری** در دهه های اخیر پایه بس استواری در پژوهشهای اجتماعی یافته است. این روش نیز اگر با آمارگیری و تحلیل و تفسیر آماری دقیق و صحیح و مدلهای مناسب ریاضی همراه باشد بسیار نتیجه بخش است و به شناخت علمی اجتماع خواهد انجامید؛ در غیر اینصورت بسیار فریبنده خواهد بود و در خدمت تثبیت افکار مجازی[118] قرار خواهد گرفت. نقص این روش، ساده سازی اجباری امور و روابط پیچیده اجتماعی است؛ پژوهشگر ناگزیر می شود متغیرها را در تحلیل آماری به حداقل ممکن (متغیر های تعیین کننده تر) کاهش دهد، تأثیر آنها را خطی کند و تأثیر بسیاری عوامل دیگر را هم نادیده بگیرد. در تفسیر نتایج حاصله از تحلیلهای آماری چون رگرشون و نمودارها و جداول باید احتیاط کرد و از تعمیم نابجای این

---

[117] نتایج ناگوار تاریخ نگاریهای دروغین و پیدایش آگاهیهای وارونه تاریخی در میان مردمان مشرق زمین نمونه آموزنده ای در این زمینه است. نیاز سلطه گران جهانی به تفرقه و نزاع قومی و فرقه ای در جهان اسلام، ریشه تاریخ نگاری های دروغین "شرق شناسان" غربی گردید؛ تاریخ نگاریهای دروغین به نوبه خود به تشدید تفرقه و نزاعهای قومی و فرقه ای انجامید و دروغهای تاریخی فزونی گرفت و ... این **چرخه پلید** همچنان ادامه دارد!

[118] حقه بازیهای آماری در اثبات 'عقاید رسمی' در غرب بسیار رایج است؛ گرایش عمومی رسانه ها نیز، که به سمت عقاید مجازی طبقه حاکمه جهانی است، به این حقه بازیها دامن می زند.

نتایج، که از مطالعه بر روی گروههای کوچک بدست آمده[119] بر روی گروههای بزرگ و بویژه برقراری رابطه علیتی[120] خودداری کرد. انتخاب متغیرها و تعریف آنها چالش دیگر روش آماری است؛ متغیرها باید با 'مسئله اجتماعی'[121] مورد مطالعه رابطه داشته باشند و بر پایه "رد و اثبات یک فرضیه" برای آزمون تنظیم شده باشند. اگر نتایج یک راهکار بر جامعه و یا یک گروه اجتماعی برآورد می شود، و یا نتیجه تغییرات مشخصی در یک نهاد یا سازمان اجتماعی بررسی می شود، مطالعه و تحلیل آماری باید هم پیش و هم پس از تغییر صورت گیرد و نتایج 'مقایسه' شوند. خوشبختانه روشهای آمارگیری، محاسبات و تحلیل های آماری، تفسیر نتایج، نرم افزارهای آماری و مدلهای ریاضی آمار پیوسته در بهبود و تکاملند و پایه اصلی تحقیقات تجربی در سیاست و اقتصاد و جامعه شناسی گشته اند؛ اما حقه های آماری هم متأسفانه موجودند، و اگر چه شناخته شده هستند و محققان علوم اجتماعی با آنها آشنایند[122]، کشف آنها هزینه بر است و گاه مستلزم تجدید تحقیق!

روش مستقیم تجربی و تعقل منطقی بر روی مشاهدات تجربی راه پیشرفت در شناخت جامعه است. در هر پژوهشی پس از طرح مسئله چند چیز باید روشن شوند: ۱) هدف کشف کدام حقیقت است؟ ۲) کشف این حقیقت چه نتایجی برای علم و پیشرفت اجتماع در بر خواهد داشت؟ ۳) تحقیقات تاکنونی چگونه بوده و چه نتایجی در بر داشته است؟ ۴) نقایص کار آنها چه بوده است؟ ۵) مرزهای حوزه تحقیق کدام است؟ ۶) روش تجربی تحقیق (پرسش نامه، مصاحبه یا اندازه گیری مستقیم) و مدل مناسب کدام است؟ در پایان کار، درجه اطمینان نتیجه، نقاط ضعف پژوهش و چگونگی تکامل آن بحث می شود.

ویژگیهای زندگی اجتماعی با محیط جغرافیایی، تراکم جمعیت، فن آوری یا روشهای تولید، مناسبات تولیدی، سطح دانش و آگاهی از جهان، بینش فلسفی و معرفت شناختی در هم پیوستگی است؛ این از

---

[119] در بسیاری از پژوهشهای اجتماعی درصد کمی از یک جمعیت برای تحلیل آماری برگزیده می شوند که آنهم گزینشی و سیستمی است؛ در پژوهشهای اجتماعی باید حداکثر ممکن را برای مطالعه برگزید آنهم بگونه ای غیر گزینشی و تصادفی.

[120] تقارن دو پدیده در جامعه الزاما بیانگر رابطه علیتی نیست. مثلا اگر تحلیل آماری نشان دهد که افزایش تحصیلات و افزایش طلاق همزمان است، نمی توان نتیجه گرفت که علت طلاق تحصیل کردن است! تحصیل کردن افراد در یک جامعه ممکن است به سست شدن علایق و اخلاق خانوادگی و پیوندهای اجتماعی و انگیزه های معنوی بیانجامد که خود از عوامل افزایش طلاق و انگیزه آن باشند (به تحقیقات دورکهیم و هالبواکس در زمینه رابطه میان تحصیلات و خودکشی مراجعه نمایید: فلسفه علوم، ص ۳۲۰ – ۳۱۶).

[121] آغاز هر تحقیق جامعه شناختی با طرح یک 'مسئله' همراه است؛ مسائلی چون علل مهاجرت روستائیان به شهرها، علل فرار مغزها به غرب، علل انزوای اجتماعی جنبش روشنفکری در ایران، رابطه ناسیونالیسم و سلطه، رابطه فقر و فحشا و... همراه هر مسئله اجتماعی نیز فرضیه های مقدماتی موجود است و متغیرها بر پایه این فرضیات انتخاب می شوند.

[122] حقه های آماری عبارتند از: طرح ناقص و نارسای مسئله اجتماعی، نمونه برداری سیستماتیک و گزینشی، حذف برخی از داده های "ناخواسته"، دستکاری و جابجایی ارقام، حذف متغیرهای تعیین کننده، استفاده از مدلهای نامناسب آماری و سرانجام "مدیریت" تفسیر نتایج و گزارش کار؛ همگی در جهت اثبات نظریه دلخواه! در دانشگاههای غرب بسیار در زمینه "اخلاق در پژوهش" به دانشجویان دوره دکترا آموزش داده می شود ولی اساتید و پژوهشگران خود بگونه ای اخلاق را در این زمینه کنار می گذارند، زیرا دستگاههای حکومتی، که بودجه برای پژوهشهای اجتماعی در نظر می گیرند، و رسانه های مثلا آزاد و مستقل غربی، پژوهشهایی را حمایت و تبلیغ می کنند که نیازهای ایدئولوژیک و منافع طبقه حاکمه جهانی را تأمین کند و مشکلات عملی آنها را حل نماید. اگر نتایج پژوهشی آیه های مقدس این طبقه را به چالش کشد، هیچ رسانه ای حتی آنرا مطرح نمی کند!

دستاوردهای پژوهشها در جامعه شناسی بوده است. برای برون رفت و پیشگیری از پندارهایی که ریشه در نیازهای حیاتی و عواطف انسانی (اساسا نیازها و خواسته های طبقات مسلط) دارند، و بنام "تئوری های علمی" در علوم اجتماعی عرضه می شوند، و نیز در آزاد کردن عقل از "پیشداده ها" در تبیین تجربه، چاره ای نیست جز آنکه تبیین را بر مطالعات هر چه گسترده تر تجربی استوار کرد. باید دانست که تجربه امر اجتماعی بمراتب پویاتر، پیچیده تر و غنی تر از تجربه امر واقع در طبیعت است. گونه گونی، گستردگی، زایندگی، پیچیدگی، ژرفا و تغییر و تحول پیوسته امور اجتماعی باید دانشمند پژوهشگر اجتماع را از تعمیم شتابزده و کشف قوانین عام ثابت و جبری، که عموما مبتنی بر اصالت یک بعد از واقعیت اجتماعی است، بازدارد. **مارکسیسم** ثمره این شتابزدگی است: قانون اول جامعه شناسی مارکسیستی، ضرورت تطبیق شیوه تولید اجتماعی با سطح معین رشد ابزار تولید است؛ دومین قانون عام، تطبیق ضروری فرهنگ و حقوق و سیاست و فلسفه و هنر و دین و اخلاق (روبنا) با مناسبات تولیدی جامعه (زیربنا) می باشد. این قوانین در نتیجه تعمیم برخی روندهای تکامل اجتماعی در اروپای صنعتی بدست آمد و قابل تطبیق بر جوامع غیر اروپایی و حتی روندهای بعدی در اروپا نبود. برخی نیز در برابر کوشیدند تأثیر فرهنگ (پروتستانیسم و یهودیت) را در تکوین سرمایه داری اثبات کنند. همچنین دیگر دیدگاههای فلسفی چون "انسان ساخته و پرداخته محیط اجتماعی می باشد"؛ "جامعه انسان را می آفریند نه انسان جامعه را"؛ "اراده انسان سازنده اجتماع است نه جامعه سازنده فرد"... و کلا همه مکاتب یک بعدی چون اصالت اقتصاد، اصالت فرهنگ، اصالت جبر، اصالت اراده قهرمان، اصالت فرد، اصالت جامعه ... هرگز قوانین عام در هیچ علم اجتماعی نتوانند بود[123]. اینها همگی دیدگاههای فلسفی در باره انسان و تاریخ هستند؛ "قوانین عام و ثابت" در جامعه شناسی و دیگر علوم اجتماعی اساسا از جانب فلاسفه تاریخ وضع گردیده است. قوانین جامعه شناسی مارکسیستی نیز جز تبیینات فلسفی از تاریخ نیستند. در تاریخ فلسفه از اینگونه تبیینات دیده ایم: افلاطون از تکرار پیوسته ادوار سه گانه 'اشرافیت'، 'دموکراسی' و 'استبداد' گفته بود؛ ابن خلدون از انحطاط و تباهی ضروری حکومتها در پی افزایش ثروت آنها و...

باید دانست که هرگز نمی توان تأثیر مطلق و عام جبرهای اجتماعی را بر تک تک افراد انسانی محاسبه کرد، و هرگز نمی توان میزان تأثیر کاملا متفاوت تک تک افراد انسانی را در ساخت های کلی و جزئی اجتماعی سنجید. همینگونه است محاسبه جبرهای اجتماعی و آزادیهای انسانی و روابط آنها، و میزان تأثیر "زیربنا" و "روبنا" در یکدیگر. دیدگاههای فلسفی نامبرده تنها زیر تأثیر عواطف انسانی (در اینجا عمدتا علایق سیاسی، فرهنگی و طبقاتی) شکل گرفته اند و نه در روند شناسایی علمی

[123] در این باره باید به مرز علم و فلسفه توجه داشت.

(تجربی – تعقلی) از حرکت اجتماعی. آنچه به جامعه شناسی و دیگر علوم اجتماعی شکل داده است پذیرش واقعیت اجتماعی بعنوان یک موجودیت مستقل[124] ولی مربوط به انسان است؛ باور به پیوستگی نهادهای درونی جامعه با یکدیگر و با ساخت کل نیز عامل پیشرفت این علوم گشت. بی تردید انتظاری که از علوم طبیعی می رود (کشف قوانین قطعی و نظم ثابت) را نمی توان از جامعه شناسی و دیگر علوم اجتماعی داشت؛ جز پذیرش واقعیت مستقل و پیچیده امور اجتماعی و قوانین عامی چون تغییر و تحول پیوسته، تأثیر متقابل نهادها و پدیده های اجتماعی بر یکدیگر، تعامل و تقابل و جهش کیفی در روند تاریخی تکوین و تکامل ساختهای اجتماعی، نمی توان قوانین عام ثابت برای جوامع کشف کرد. کار پژوهشگر اجتماع کوشش در تطبیق پویای قوانین نامبرده در یک جامعه معین و تجربه خاص اجتماعی است (شناسایی عام در خاص).

نخستین جامعه شناسان مغرب زمین بدلیل تفکر ماده گرایی مکانیکی، از "نظم طبیعی" اجتماع سخن می گفتند؛ ماهیت کیفا متفاوت جامعه انسانی و درجه بغرنجی نظم اجتماعی را نادیده می گرفتند. در میان آنها این انتظار وجود داشت که همچون طبیعت بیجان و جاندار بتوان برای جامعه روند محتوم و قوانین عام تغییر ناپذیر کشف کرد (همچون انتظار فروید در شناخت روان پیچیده انسانی). اصطلاحات و عباراتی چون "فیزیک اجتماعی"، "طبیعت جامعه"، "اتمیسم اجتماعی"، "زیست شناسی اجتماعی"، "داروینیسم اجتماعی" و... از جانب اندیشمندان اجتماعی مغرب زمین مبین این ساده سازی و ساده اندیشی است. علوم به میزانی که از فیزیک فاصله می گیرند، قوانین پیچیده تری دارند، و به درجه ای که موضوع آنها (واقعیت مورد مطالعه) پیچیده تر می شود (از طبیعت بیجان تا جامعه انسانی)، از کشف قوانین عام ثابت و قطعی دورتر می شوند. قوانین فیزیکی از قطعیت نسبی برخوردارند و می توان پیوسته یک وضعیت یا حرکت فیزیکی را در آزمایشگاه تکرار کرد و به همان نتیجه رسید. قطعیت قوانین شیمیایی بستگی به شرایط خاص چون مقادیر معین و قابلیت ترکیبی مواد دارد. وابستگی به شرایط در زیست شناسی بیشتر است و افزون بر این شرایط نیز متغیرتر؛ گاه از تکرار آزمایش همان نتیجه بدست نمی آید؛ زیرا پدیده زیستی قابلیت تطبیق با شرایط را دارد و بروز حساسیت در جانور آزمایشگاهی نیز می تواند مانع از تکرار نتیجه آزمایش و رسیدن به قوانین قطعی شود. کشف قانون در علوم اجتماعی با دشواریهای بسیار بیشتری همراه است و در پایان هم کاملا مقید به شرایط و زمان و مکان باقی می ماند؛ خصلت عمومی و ثابت نخواهند یافت (ترابی، فلسفه علوم، ص ۲۹۷ –

---

[124] کسانی چون **تارد** امور اجتماعی را توجیه روانشناسی می کنند**!** ولی اگر امر و رابطه اجتماعی مستقل از افراد نباشد، نمی تواند عینی و بیرونی بشمار آید؛ جامعه شناسی محلی از اعراب نخواهد داشت**!**

۲۹۶)[125]. بر خلاف پندار کویلیه جامعه شناس قرن بیستم فرانسه، جامعه شناسی همچون فیزیک "قانون ثبات"[126] نخواهد داشت. متفکران اجتماعی غرب پس از گذار از این ساده اندیشیهای مکانیکی، گرفتار انحرافی دیگر شدند و بنام "تاریخ گرایی" مدعی شدند که اساسا حرکت اجتماعی انسان تابع نظم و قانونمندی نیست؟! (کارل پوپر، فقر تاریخیگری، ص ۱۲۳ – ۱۲۲)[127]. حقیقت آنستکه پویش اجتماعی – تاریخی انسان منظم و قانونمند است؛ اما این نظم و قانونمندی بسیار عالی تر و پیچیده تر از آنستکه ساده اندیشان و جبرگرایان گمان می کنند.

مناسبات دیالکتیکی میان جامعه شناسی و علم تاریخ: آگاهی تاریخی چه بسا به زمان سر آمده ای تمسک می جوید که ساختگی است. دیالکتیک میان جامعه شناسی و تاریخ برای پیشگیری از جزمیت در آگاهی تاریخی بس ضروری است. واقعیت تاریخی با بخشی از واقعیت اجتماعی تلاقی می کند که در آن افراد انسانی دست اندرکار دگرگونی ساختهای اجتماعی بیاری یک جنبش سازمانیافته هستند. دانش جامعه شناسی (شناخت واقعیت اجتماعی)، اگر نتیجه فرایند شناخت تجربی – تعقلی اجتماع انسانی باشد و از پندارها فاصله بگیرد، می تواند با عرضه قالبهای مفهومی به علم تاریخ (شناخت واقعیت تاریخی) کمک کند تا ضریب عاطفی – ایدئولوژیکی این علم نیز کاهش یابد[128]. علیت تاریخی نیز، اگر با علیت جامعه شناختی همکاری داشته باشد، می تواند راه تبیین پدیدارهای اجتماعی را بگشاید. بدینگونه، میان این دو علم مناسبات دو جهته دیالکتیکی برقرار است؛ 'تاریخ اجتماعی' و 'جامعه شناسی تاریخی' ره آورد این مناسبات است. جامعه شناسی تاریخی، برخلاف علم تاریخ که توجه انحصاری به واقعیت تاریخی دارد، می کوشد این واقعیت را در چهارچوبهای اجتماعی تبیین کند. گرایش مورخ به آنستکه واقعیت اجتماعی را کلیتی یگانه و همگون ببیند؛ اما جامعه شناس می کوشد تنوع فزاینده چهارچوبهای اجتماعی رقیب هم را بشناسد. روش جامعه شناسی، شناخت پدیدارهای زیرین اجتماع (ابزار و شالوده های تولید)، ساخت های اجتماعی و آثار تمدنی – فرهنگی که ساختها را پا برجا می سازند است. در برابر، روش کاربردی معمول در علم تاریخ، استمرار زنجیره رویدادهای تکرار ناپذیر و برقراری پیوند میان گذرگاه تحول ساختهای اجتماعی به یکدیگر از یکسو و با پدیدارها

[125] این نکته ظریف را دستگاه فرهنگی و اساتید علوم اجتماعی در ایران درک نکردند؛ دست به ترجمه کتب اندیشمندان اجتماعی مغرب زمین زده و نظریات آنها را که در تطابق با ضروریات و مقتضیات جوامع غربی بود بعنوان "علم" و "قوانین عام و ثابت اجتماعی و تربیتی و روانشناختی و..." به دانشجویان ایرانی تحویل دادند؛ نتیجه فاجعه بار بود؛ زیرا ناتوانی در شناخت صحیح جامعه خودی به راهکارهای پیشنهادی مشکل آفرین و بحران زا در سیاست و اقتصاد و فرهنگ و اجتماع انجامید.

[126] قانون **ماریوت** در فیزیک می گوید که برای هر توده گاز حاصل ضرب حجم در فشار مقدار ثابتی است تا هنگامیکه حرارت آن تغییر کند زیرا حرکت ملکولها تابع قانون است؛ اما آیا حرکت انسانها در یک جامعه نیز اینگونه است و مقادیر کمی ثابت دارد؟

[127] خوانندگان توجه داشته باشند که نظریه های اجتماعی متفکران مغرب زمین پیوسته با نیازها و مقتضیات تثبیت و تداوم سلطه غرب بر شرق منطبق می شود.

[128] این ضریب در تاریخ بسیار بزرگتر از جامعه شناسی است. یک علت ویژگی علم تاریخ است که در پی شناخت واقعیتی است که دیگر موجود نیست؛ علت دیگر نیازی است که سلطه گران به اثبات "برتری ذاتی" خویش دارند، و این نیاز با تاریخ سازی پاسخ می گیرد.

از سوی دیگر است. در روش تاریخی، پر کردن فواصل و پل زدن میان ساختهای متنوع را می بینیم. این وحدت درونی مبالغه آمیز تنها در "علم" مورخان وجود دارد و در واقعیت تاریخی جایی ندارد. آنچه نگاه خطی، بازگشت ناپذیر و بی گسست به حوادث را در روش شناسی تاریخ تأیید می کند، باور به "علیت تاریخی" و نیروی جبری تاریخ است؛ زنجیره بهم پیوسته و اجتناب ناپذیر علت و معلول تاریخی نزد بسیاری از مورخان بتی پرستیدنی است. اما در جامعه شناسی، علیت تنها اسلوب تبیین نیست؛ به سختگیری علیت تاریخی نیز نمی باشد. جامعه شناسی به گسست زمانها بیش از پیوست آنها توجه دارد؛ نسبیت پیوستها را هم تشدید می کند. در علم تاریخ، زمانهای تاریخی بر حسب دیدگاه اعتقادی مورخ ساخته می شوند؛ برخی از زمانها بسود برخی دیگر برگزیده می شوند. مهمترین وسوسه ای که در کمین علم تاریخ است "خبر دادن از گذشته" است که غالبا به "خبر دادن از آینده" می انجامد؛ مورخ تمایل می یابد خویشتن را در جایگاه پیامبران بگذارد. باید دانست که پژوهشگر تاریخ بر خلاف پژوهشگر علوم طبیعی که متکی بر داده های نسبتا **روشن** تجربی است، اساسا با **ابهامات** سر و کار دارد. این ابهامات در پی تاریخ سازیها فزونی می یابد و بویژه در زمینه تفاوتها و شباهتهای ادوار گذشته با دوره کنونی بارز می شود.[129]

دانشهای جامعه شناسی و تاریخ در مناسبات خود (مناسبات میان اتصال و انفصال، و وحدت و کثرت) در تقابل تکمیلی از راه جبران ضعفهای یکدیگر قرار می گیرند. جامعه شناسی نمی تواند از تبیین تاریخی که دقت بالاتری نسبت به تبیین جامعه شناسی دارد چشم بپوشد؛ بیاری تبیین تاریخی و زنجیره های تاریخی است که صورت بندی های اجتماعی ساخته می شود. تاریخ نیز نمی تواند صورت بندیهای جامعه شناختی را نادیده بگیرد؛ بیاری صور کیفا متمایز اجتماعی و کلیتهای تعیین شده است که حد و مرزی بر **امر عام** بسته می شود. در مطالعه انقلابها و تحلیل مبارزه طبقات اجتماعی همزمان به تاریخ و جامعه شناسی نیاز است. تاریخ انقلابها و مبارزات طبقاتی بیشتر از جامعه شناسی آنها جنبه ایدئولوژیک دارد. در کوشش برای علم کردن "علوم انسانی – اجتماعی" به هیچیک از آنها نباید اجازه داد دیگری را زیر فرمان بگیرد؛ همگی معطوف به شناخت ابعاد و جنبه های گوناگون یک واقعیت یگانه اند، و لذا میان آنها باید مناسبات دیالکتیکی برقرار کرد. گرایش امپریالیستی علوم سبب قطبی شدن آنها می شود. نادیده گرفتن کلیت پدیدارهای اجتماعی توسط مورخان[130] و شیفتگی جامعه شناسان به اشکال عینی موجود سبب قطبی شدن تاریخ و جامعه شناسی شده است. مناسبات دیالکتیکی میان

---

[129] ابهامات نامبرده در زمینه تاریخ تمدن و فرهنگ ایران بسیار غلیظ و سنگین است، غلظت و سنگینی ابهامات بدلیل بومی نبودن و علمی نبودن تاریخ نگاری ایرانی است؛ پژوهشگر تاریخ ایران کار بس سترگی در زدودن پندارها و آگاهیهای فریبنده و وارونه تاریخی در پیش رو دارد.

[130] برخورد سطحی مورخان با پدیدارهای اجتماعی تام سبب جداسازی کامل "تاریخ سیاسی"، "تاریخ اقتصادی"، "تاریخ تمدن"، "تاریخ علم"، "تاریخ ادیان" و... از یکدیگر شده است؛ اما هر یک از این تاریخ ها در بر دارنده دیگری هم هست.

ایندو علم انسانی – اجتماعی، نتایج پرباری خواهد داشت. دیالکتیک، فریفتاری را از علم تاریخ می زداید و سطحی نگری را از جامعه شناسی؛ با دیالکتیک، همه شناختها از واقعیت اجتماعی به وحدت و یگانگی می گراید.

بخش هفتم:

علم در قرآن

بی تردید قرآن کتاب راهنمای اندیشه و عمل انسانی است و نباید از آن انتظار داشت که جامع نظریه های علمی در نجوم و فیزیک و شیمی و زیست شناسی و تاریخ و جغرافیا و غیره باشد. اگر قرآن صرفا یک کتاب علمی بود، همچون دیگر کتب علمی، برد محدودی می داشت و با یک نظریه نوین نسخ می شد؛ حال آنکه قرآن از هنگام نزول هرگز به یک زمان و مکان محدود نبوده است. باید دانست که 'وحی' در مقوله های بنیادی و عام هستی، حقایق را بیان می دارد؛ اما 'علم انسان' در این زمینه محدود، متغیر و خطا پذیر است.

قرآن از سه جهت راهبر علم و جهان علم بوده است:

۱) روش شناخت هستی: علم نیازمند روش شناسی مناسب است؛ اما مکاتب یک بعدی معرفت شناختی، هر یک به گونه ای، مانع از شناخت علمی جهان می شوند. تاریخ علم گواه است که هیچ نظریه علمی در چهارچوب مکاتب یکجانبه نگر پوزیتیویسم، راسیونالیسم، پراگماتیسم و اگنوستیسیسم بدست نیامده است. بنابراین، قرآن با تأکید پیوسته بر ضرورت شناخت تجربی – تعقلی جهان، راهگشای پیشرفت علم شده است؛ نامگذاری سوره ها و سوگندهای قرآن به پدیده های محسوس طبیعی، نفسانی و اجتماعی – تاریخی جهت برانگیختن حس کنجکاوی و پرسشگری انسان و شناسایی آنهاست.

۲) اصول عقلی – فلسفی شناخت: قرآن بر واقعیت مستقل از ذهن جهان هستی، توان انسان در شناسایی جهان و نظم عینی حاکم بر هستی، اصولی که پیش فرض های ضروری در هر کار علمی هستند، تأکید دارد؛ کاربرد و ضرورت این اصول در بخش نهم بررسی خواهد شد.

۳) قوانین عام حاکم بر جهان: قرآن عمومی ترین قوانین حاکم بر جهان خلقت را جهت تبیین توحیدی هستی بیان می دارد؛ قوانینی که در هر علمی، علم طبیعی یا انسانی – اجتماعی، جایگاه تثبیت شده خود را دارد و همچون روش صحیح شناسایی راهگشای پیشرفت علم هستند. این قوانین در دو بخش پایانی بررسی خواهند شد.

قرآن اساسا به بیان قوانین عام آفرینش، پیش فرضهای بنیادی و روش های عام شناخت جهان می پردازد؛ قوانین علمی در بخشهای گوناگون هستی چون کرویت زمین، تیرگی و مرگ خورشید، پوشش

جوی زمین، پیدایش و تطور حیات، نسبیت و... بر این بستر بگونه ای خاص بیان می شوند و انسان به ادامه تحقیق تجربی و تعقل منطقی برانگیخته می شود. در منطق قرآن، بیان نظریات علمی هرگز نباید در هیچ عصری در اصل هدایت و راهنمایی اندیشه و عمل انسان بجانب **توحید** خللی ایجاد نماید.

رویکرد علمی قرآن 'حقیقت جویانه' است نه 'قدرت جویانه'؛ نهادهای قدرت کاوشها و پژوهشهای علمی را، نه برای دستیابی به حقیقت، بلکه برای تداوم و گسترش سلطه خویش می خواهند. امروز علم برده قدرت و سرمایه گشته است و نماینده بی اختیار فن آوری است؛ ساختار گرایان چون **میشل فوکو**، پیوندی جدایی ناپذیر میان 'علم' و 'قدرت' برقرار می کنند.

باری، قرآن صرفا یک کتاب علمی نیست؛ اما ضرورت تقویت انگیزه انسان در تحقیق، و تسهیل فهم و ایمان انسان به تبیینات توحیدی، بیان پاره ای از قوانین و نظامات طبیعت و تاریخ و انسان را اجتناب ناپذیر ساخته است. انسان از اینراه به تحقیق و تفکر در جهان آفرینش و پدیده های آن فرا خوانده می شود تا حکمت خدا را مطابق توان خود فهم کند و هستی خدا را هم در جهان واقعی (و نه در تخیلات ذهنی خود) بجوید. برای قوانین علمی که قرآن با روش خاص خود بیان می دارد، می توان هشت ویژگی قائل شد:

۱) از قابلیت انطباق بر واقعیت برخوردار هستند و برخلاف نظریه های علمی معمول در تاریخ بشر بی اعتبار نمی گردند؛ زیرا خالق قرآن همان خالق هستی است و آیات تشریعی خداوند بازتاب آیات تکوینی اوست. این سخن که "اسلام دین فطرت است" بدین معنی است که تطبیق کامل با قوانین عام و تغییر ناپذیر جهان آفرینش دارد. قرآن، خود اطمینان بسیاری به حقانیت بیان خویش و اثبات این حقانیت در روند تاریخی پیشرفت علم دارد:

"تا آنها که بدیشان علم داده شد بدانند که آن (قرآن) حق است از جانب پروردگار تو ..." (حج، ۵۴)؛

" و ما از اینگونه نمونه ها برای مردم می آوریم؛ اما جز دانشمندان در آن تعقل نمی کنند" (عنکبوت، ۴۳)؛

"و آنها که بدیشان علم داده شد یقین می کنند که آنچه بسوی تو از پروردگارت فرو فرستاده شده حق بوده و (قرآن) راهنمایی کند بسوی خدای ستوده و گرامی" (سباء، ۶)؛

"بزودی نشانه های خود را در آفاق و نفوستان (در جهان بیرونی و درونی یا عین و ذهن) به آنها (ناباوران) نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار گردد که او (الله) حق است..." (فصلت، ۵۳).

۲) نه تنها از سطح دانش موجود در جغرافیای فرهنگی نزول قرآن، بلکه غالبا از مرزهای دانش جهانی در عصر رسالت هم فراتر می روند. این حقیقت در خلال بررسی برخی از قوانین علمی بیان شده در قرآن روشن خواهد شد.

۳) بیانی منجمد و تجدد ناپذیر ندارند و لذا از **جوشش** و **زایندگی** جاودانی برخوردارند؛ هم در عصر نزول قرآن توان هدایت اندیشه و عمل انسانی را دارا می باشند و هم در اعصار بعدی. هر ملتی در هر عصری مطابق با سطح دانش و خردشان معانی، پیامها و رهنمودهایی از آن دریافت می کنند؛ زیرا:

"براستی این قرآن به آنچه استوارتر و پاینده تر است رهنمون می شود..." (اسراء، ۹)؛

"براستی قرآن ظاهرش زیبا و باطنش ژرف است؛ شگفتیهای آن فنا ناپذیر و نوآوری های آن بی پایانند؛ و تاریکیها جز بوسیله آن شکافته نمی گردند" (نهج البلاغه، خطبه ۱۸).

۴) بیان قوانین علمی در قرآن پیچیده و تخصصی نیست که تنها برای دانشمندان قابل فهم باشد و فهم تبیینات توحیدی برای عموم را، که پیش نیاز عمل رهایی بخش انسان است، ناممکن سازد.

"و بدرستی قرآن را برای یادآوری آسان گرداندیم؛ پس آیا یاد آورنده ای هست؟" (قمر، ۱۷ و ۲۲).

۵) سبک بیان علمی قرآن به شیوه اهل علم، دقیق و صریح و تشریحی نیست؛ بگونه ای است که شگفتی و پرسش را برانگیزد و قوای حسی و عقلی انسان را جهت کشف حقایق بیشتر و فهم دقیقتر آنها بکار اندازد. می دانیم که هر کار پژوهشی در هر علمی با یک 'پرسش' آغاز می شود. بیان حقایق مربوط به آفرینش هستی در قرآن نیز بگونه ای است که **شگفتی، کنجکاوی** و **پرسشگری** را، که مقدمه هر پژوهش علمی است، برانگیزد و به ارتقای شناختهای انسان و تقویت ایمان بیانجامد؛ بی آنکه با جبهه گیریهای علمی چالشی در شناخت هستی به نبرد تعیین کننده حق و باطل در جامعه خدشه ای وارد شود. قرآن با این سبک می کوشد تا اذهان و عقول انسانهاییکه زیر چتر قرآن و تبیینات توحیدی بسوی حق و عدالت و قسط و آزادی هدایت می شوند، با طرح نظریه های بدیع علمی پریشان نگردد. حتی نامگذاری سوره ها و یا سوگندهای خداوند به پدیده های طبیعی، نفسانی و اجتماعی بی دلیل نیست؛ جهت بر انگیختن قوای حسی و عقلی انسان به شناخت و تحقیق در جهان واقعی و تقویت انگیزه حقیقت جویی اوست. افسوس که مسلمانان کمتر متوجه شدند! این حقیقت نیز در خلال بررسی برخی از قوانین علمی بیان شده در قرآن روشن خواهد شد.

۶) با توجه به سبک بیان علمی قرآن (ویژگیهای ۳ و ۴)، هر عقلی می تواند به تناسب از این قوانین بهره ببرد و رشد کند؛ هم برای مردم کم دانش و هم برای اندیشمندان شاخه های گوناگون علم جذاب است.

۷) از آنجا که کارکرد بیان علمی قرآن راهنمایی اندیشه و عمل انسانی بسوی توحید است، و پیوندی جدایی ناپذیر با اندیشه و عمل دارد، و باز از آنجا که در جهان بینی توحیدی وحدت دانش نیز اصل است، شناختهای علمی در قرآن برخلاف کتب رایج علمی دسته بندی نشده اند؛ در همه کتاب پراکنده اند و بنا بر ضرورت راهنمایی اندیشه و عمل بیان گشته اند.

۸) در قرآن مرز جدایی ناپذیری میان هستی و خدای هستی نیست؛ پس علم و فلسفه نیز مرزهای جدایی ناپذیری ندارند. تحقیق تجربی جهان با ایمان ضروری به واقعیت مستقل، قابل شناخت و نظم پذیر جهان هستی آغاز می شود؛ هدف از تحقیق تجربی جهان نیز، تعقل در نظام آفرینش و فهم حقانیت تبیینات توحیدی است.

ویژگی های نامبرده، که در خلال بررسی پاره ای از قوانین علمی بیان شده در قرآن روشن می شوند، به ویژگی **وحی** بر می گردد؛ بر منشأ یگانه قرآن و جهان هستی[131]، و نامحدود بودن مکتب وحی به زمان و مکان، گواهی می دهند.

با توجه به ویژگیهای یاد شده، نباید قرآن را به نظریه های علمی عصر وابسته کرد و بر فرضیه های اثبات نشده منطبق نمود؛ آیات قرآن حقایقی ثابت، ازلی و تغییر ناپذیر را بیان می کنند زیرا از "عقل مطلق" جوشیده است؛ حال آنکه نظریه های علمی از عقل نسبی انسان تراوش کرده و ناگزیر پیوسته در معرض تغییر و تحول و اصلاحند (ابطال پذیری علم بشر). بنابراین، هر گاه میان آیات علمی قرآن و نظریه های علمی موجود تناقض یافت شد، یا برداشت و درک (لغوی یا معنایی) از آیات نادرست است و یا نظریه های علمی منطبق بر واقعیت نیستند و دیر یا زود از اعتبار ساقط می شوند؛ در هر دو حال تناقض به انسان و توان محدود ابزارهای شناخت او بر می گردد. نیز باید دانست که تفاسیر قرآنی می کوشند با دانسته های زمان هماهنگ گردند، ولی قرآن غیر از تفسیر آنست. تفاسیر و علوم قرآنی (بینش دینی) همچون دیگر معارف بشری تغییر پذیرند و قابل اصلاح و تصحیح و تکمیل. همانگونه که نظریه های علمی و فلسفی بشر در معرض انجماد و ستیز با نوآوری ها هستند، دریافتهای قرآنی و دینی نیز می توانند جامد و ایستا باشند.

در بررسی روش شناسی قرآن (بخش چهارم) دیدیم که قرآن روش تجربی – تعقلی را برای شناخت جهان هستی و بخشهای گوناگون آن (طبیعت، تاریخ و انسان) برگزیده است. بر پایه همین روش برگزیده است که قرآن به تحقیق و گردش علمی در طبیعت و تاریخ برای کشف حقایق و فهم تبیینات

---

[131] خداوند دو جهان آفریده است: با عناصر جهان هستی را و با کلمات قرآن را؛ پس قرآن باید در تطابق با جهان هستی و بعبارتی بازتاب آن باشد. خداوند در قرآن نیز پدیده های جهان هستی و بیانات خود، هر دو را، **آیه** نامیده است. تنها باید دانست که خداوند حقایق هستی را در سطح درک و فهم انسان بیان کرده است؛ "نزول" قرآن نیز بدین معناست.

توحیدی فرا می خواند (عنکبوت، ۲۰؛ طارق، ۵؛ نمل، ۶۹؛ آل عمران، ۱۳۷). این فراخوان، یک دعوت ساده نیست؛ مسئولیتی است بر دوش انسان. در قرآن، ناباوران سرزنش می شوند که چرا در زمین گردش نکرده اند تا سرگذشت پیشینیان را دریابند (غاشیه، ۲۰ – ۱۷؛ یوسف، ۱۰۹؛ حج، ۴۶). در راستای این فراخوان، قرآن **خطوط راهنما** و سرنخهایی ارائه می دهد تا انگیزه حقیقت جویی انسان را تقویت کند؛ این 'خطوط راهنما'، که خود اعجاز علمی بشمارند، تا اوج آسمانها، اعماق دریاها و زیر زمین هم کشیده شده اند و از آغاز آفرینش تا پایان آنرا در بر می گیرند... باری، در این زمینه به نمونه هایی از رویکرد علمی قرآن در زمینه های گوناگون اشاره می شود:

طبیعت کیهانی و آغاز و انجام جهان مادی

"آسمان (جهان کیهانی) را بنیاد نهادیم به نیرویی ..." (ذاریات، ۴۷)؛ "خداست آنکه آسمانها را بی ستونی که ببینیدش بر پا داشت ..." (رعد، ۲)؛ "همانا خداوند آسمانها و زمین را از فروپاشی (و خروج از مدار) نگاه می دارد؛ و اگر (به اراده خدا) فرو پاشد، کسی پس از او نتواند آنها را نگاه دارد" (فاطر، ۴۱).

در متن همان مفاهیم عادی و نگاه نجومی مردم عصر، از نیرویی نادیدنی نام برده می شود که جهان کیهانی و نظام خدشه ناپذیر آنرا بنیاد نهاده و استوار داشته است. بدینگونه، بشکلی ظریف و ملایم، نظریه ای که کوهها را ستونهای نگهداری آسمان معرفی می کرد، و نیز علم نجوم زمانه که ستارگان را در آسمان میخکوب شده تلقی می کرد، در ذهن مردم عصر به چالش کشیده می شود و با مفهومی چون "ستون نادیدنی" اندیشه و خرد انسان را به کشف آن بر می انگیزد: این ستون نادیدنی که اشاره به نیرویی دارد که جهان هستی را سر و سامان بخشیده است چیست؟ این نیرو چگونه این نظام پرشکوه را از انحراف و فروپاشی حفظ می کند؟ در مکانیک نیوتنی از "نیروی جاذبه عمومی"، و در نسبیت عام انشتاینی از "میدانهای گرانشی در جهان منحنی" سخن می رود؛ نیز پیشتر دیدیم که **مقدسی**، جغرافیدان مسلمان، قرنها پیش از نیوتن نوشت: **"زمین چیزهای سنگین را بسوی خود می کشد زیرا که <u>زمین مانند سنگ آهن رباست</u>"**. اگر نیروی جاذبه عمومی به پراکندگی پدیده های طبیعت کیهانی همگرایی می بخشد، "نیروی گریز از مرکز" چرخش و حرکت دورانی آنها در مداری بسته را سبب می شود؛ عملکرد توأمان ایندو نیرو به طبیعت کیهانی نظم و هماهنگی و تعادل می بخشد: **"و سوگند به آسمان برگشت دهنده (و برگشت کننده)" (طارق، ۱۱)**؛ اجرام در مدارهایی معین پیوسته در گردشند بی آنکه منحرف گردند.

چنانکه پیشتر گفته شد، دانشمندان فیزیک که تاکنون، بصورت جداگانه، بوجود چهار نیروی گرانش، الکترو مغناطیس، پیوستگی و رادیو اکتیویته پی برده اند، در پی یگانه کردن آنها هستند و هنوز موفق نشده اند؛ اما قرآن از بنیاد کردن و بپا داشتن جهان آفرینش به یک نیرو سخن بمیان آورده است: این چه نیروی یگانه و نادیدنی است که جهان کیهانی را بنیاد نهاده و آنرا از بینهایت ریز تا بینهایت بزرگ استوار داشته است؟ این نیرو که در آیات نامبرده به اراده و اذن خداوند یکتا وابسته شده است، چگونه به زبان علمی بشری فرمولبندی می شود؟ در این پژوهش، فیزیکدانان مسلمان باید پیشگام باشند!

قرآن همچنین برخلاف دانش نجومی آن زمان، از سیر و گردش اجرام آسمانی در "مدار معین" و تا "سرآمد معین" سخن می گوید:

"و اوست آنکه شب و روز و خورشید و ماه را آفرید که هر یک در گردونه ای شناورند (در مدار معینی سیر می کنند)" (انبیاء، ۳۳)؛

"اوست خدایی که خورشید را فروزان و ماه را نورانی گرداند و آن را در منازلی معین کرد تا بدینوسیله شماره سالها و حساب ایام را بدانید (پایه گاه شماری شما باشد). این (نظم) را خدا جز به حق نیافریده و خداوند آیات خود را برای اهل علم به تفصیل بیان می دارد" (یونس، ۵)؛

"آسمانها و زمین را بحق آفرید، شب را بروز و روز را به شب می پوشاند و خورشید و ماه را (برای مقصودی) مسخر کرد که هر یک تا سرآمدی معین در جریان است..." (زمر، ۵)؛

"خداست آنکه آسمانها را بی ستونی که آنرا ببینید برافراشت، آنگاه استوار گشت در عرش، و خورشید و ماه را مسخر اراده خود ساخت که هر کدام تا سرآمدی معین در گردشند..." (رعد، ۲)؛

"اوست آنکه شب و روز را جانشین یکدیگر گردانید..." (فرقان، ۶۲)؛

"و خورشید که پیوسته بسوی جایگاهش در حرکت است؛ این تقدیر خداوند دانا و تواناست. و برای ماه نهادیم قرارگاهی تا آنکه مانند شاخه خشکیده خرما (قوسی) گردد. نه خورشید را سزد که به ماه رسد و نه شب را که بر روز پیشی گیرد؛ هر کدام در گردونه خود شناورند" (یس، ۴۰ – ۳۸).

نه تنها ماه و زمین که خورشید نیز با منظومه اش و دیگر منظومه ها و کهکشانها مدارهای تعیین شده ای برای حرکت دارند، گردش میلیاردها کهکشان که در درون هر کدام هم میلیاردها منظومه در گردش است باید بر مدارهایی تعیین شده و بسیار منظم و هماهنگ باشد؛ کوچکترین انحراف می تواند به فروپاشی و نابودی کل جهان بیانجامد. در باره وضعیت و گردش حساب شده ماه و خورشید، باید بگویم که اگر تنها کمی ماه به زمین نزدیکتر بود، جزر و مد های قوی زندگی را بر اهل زمین سخت و

چه بسا ناممکن می کرد، و اگر دورتر بود روز و شب کوتاه می شد؛ گریز از مدار جاذبه زمین نیز محتمل بود...

بدینگونه، انگیزه پژوهشگر مسلمان به کشف مدار حرکتی و سرآمد تعیین شده اجرام آسمانی تقویت شد: **ابوریحان بیرونی** تحرک اوج خورشید را اثبات نمود و قطر کره زمین را محاسبه کرد؛ در جهان اسلام، افزارهای ستاره شناسی اختراع شد و رصد خانه ها بر پا گردید. **خواجه نصیرالدین طوسی** نظام نوینی برای تعیین حرکت ستارگان پیشنهاد داد و تحرک زمین را ممکن دانست. باری! این دانشمندان مسلمان بودند که پایه هیئت بطلمیوسی را سست کردند؛ چنانکه کرویت زمین، که در اروپای قرون وسطی اندیشه ای کفرآمیز بود، در میان مسلمین باوری همگانی گردید؛ شب و روزی که در قرآن بهم پیچانده شده (زمر، ۵) و پی در پی جانشین یکدیگر می شوند بی آنکه از هم پیشی بگیرند (یس، ۴۰)؛ انحراف نور در دو جهت مختلف (راست و چپ) بهنگام فراز و فرود آفتاب (کهف، ۱۷)؛ و نیز تأکید بر حرکت کوهها (نمل، ۸۸)، در واقع کرویت زمین و گردش منظم دورانی آنرا بیان می کردند!

قرآن حرکت دورانی زمین را بگونه ای بیان می کند که ذهن نا آشنای عصر پریشان نگردد اما به چگونگی حرکت کوهها برانگیخته شود:

"کوهها را بنگری و ساکن پنداری؛ حال آنکه مانند ابر در حرکتند" (نمل، ۸۸).

قرآن با همانند دانستن حرکت کوهها و ابرها باز به روش خاص خود انگیزه پژوهش و اندیشه ورزی انسان را تقویت می کند؛ حرکت کوهها که اساسا نماد پایداری و ثباتند، ممکن نیست مگر با خود زمین.

امروز می دانیم هنگامیکه یک نیمکره زمین در روشنایی است، نیمکره دیگر در تاریکی است؛ هر نیمکره یک مشرق (طلوع گاه) و یک مغرب (غروب گاه) برای خود دارد. پس کره زمین دارای دو مشرق و دو مغرب جداگانه است:

"پروردگار دو مشرق و پروردگار دو مغرب" (الرحمن، ۱۷)؛ اما مشرق و مغرب (طلوع و غروب خورشید) در میان کشورها و حتی در میان شهرهای آنها یکی نیست؛ در میان فصول و حتی روزها هم یکسان نمی باشد. این تفاوت در زمان و مکان جز با حرکت زمین بدور خورشید ممکن نمی شود، و با این دید است که خداوند **"پروردگار مشرق ها و مغرب ها" (معارج، ۴۰)** هم خوانده می شود. معانی آیات فوق با نجوم نوین سازگار می شود؛ بی آنکه ذهن مردمان عصر نزول قرآن را، که در داده های نجوم کهن سیر می کرد، آشفته سازد.

"در ماه نوری و در خورشید چراغی نهاد" (نوح، ۱۶)؛ "خورشید را فروزان و ماه را نورانی ساخت..." (یونس، ۵)؛ "و قرار داد در آن (آسمان) چراغ (خورشید) و ماه نورانی" (فرقان، ۶۱). چرا برای ماه نور (روشنایی) و برای خورشید چراغ (چشمه روشنایی) بکار رفته است؟ برای آنکه هر پدیده نورانی خود سرچشمه نور نیست؛ امروز می دانیم که نور ماه از خورشید است؛ ماه منبع روشنایی نیست بلکه نور خورشید را منعکس می کند. قرآن خورشید را همچون دیگر ستارگان 'خود افروز' (چشمه نور) دانسته است: **"آن ستاره تابنده" (طارق، ۳).**

در آیه ۵ سوره یونس از رابطه ماه و خورشید با گاه شماری سخن رفته است. در آیه زیر به تفاوت گاه شماری قمری و خورشیدی اشاره شده است:

"و در غار خود سیصد سال ماندند و نه سال بر آن افزودند" (کهف، ۲۵)؛ اگر در مدت زمان اقامت در غار تردید وجود داشت هرگز اینگونه بیان نمی شد؛ هر دو گزاره با یقین و دقت همراه است. آنچه در این آیه شگفت می نماید آنستکه که محاسبه مدت زمان اقامت اصحاب کهف بر پایه دو گاه شماری قمری و شمسی صورت گرفته است (تفسیر ابن کثیر)؛ ۳۰۰ سال شمسی برابر با ۳۰۹ سال قمری است!

در زمینه آغاز آفرینش نیز، همچون پایان آن، تبیینات قرآنی بسیار نوین، انقلابی و شگفت انگیز بوده است؛ بطوریکه تا پیش از نظریه های نوین کیهان شناسی در سده اخیر، انسان جز در قرآن این تبیینات را نخوانده بود؛ بشریت هیچ آشنایی با آنها نداشته است:

"آیا کافران ندیدند که آسمانها و زمین بسته و بهم پیوسته بودند؛ پس آنها را از هم باز کردیم و از آب به هر چیز زندگی بخشیدیم؛ آیا ایمان نمی آورند؟" (انبیاء، ۳۰)؛

"آسمان (کائنات) را بنیاد نهادیم به نیرویی و همواره آنرا می گسترانیم" (ذاریات، ۴۷).

نه تنها در عصر رسالت، که تا آغاز قرن بیستم نیز بشر کائنات را ثابت می پنداشت و با 'نظریه گسترش هستی' بیگانه بود؛ اما نظریه های نوین علمی در کیهان شناسی، علیرغم تفاوتها، در فشردگی ماده اولیه جهان و گسترش تدریجی و پیوسته هستی[132] اتفاق نظر دارند و با تبیین قرآن از آغاز خلقت موافق نشان می دهند. نظریه گسترش گیتی بدین معناست که موقعیت سامانه های کیهانی پیوسته جابجا می شوند و مسافتهای کیهانی (مثلا فواصل کهکشانها از زمین که میلیونها سال نوری است) ثابت نیستند؛ و اگر بدانیم که سامانه های کیهانی از کوچک تا بزرگ (سیارات، ستارگان، منظومه ها و

---

[132] مسافت میان دو کهکشان با گذشت زمان به طرز یکنواختی افزایش می یابد.

کهکشانها) نیز با سرعتهایی متفاوت بر مدارهایی تعیین شده در گردشند[133]، عظمت سوگند خداوند به جایگاه ستارگان را بیشتر درک خواهیم کرد:

"سوگند به جایگاه (موقعیت مکانی – زمانی) ستارگان؛ همانا این سوگند بزرگی است اگر علم داشته باشید (تنها دانشمندان عظمت این سوگند را فهم خواهند کرد)" (واقعه، ۷۶ – ۷۵).

لاپلاس ماده اولیه این جهان را ابری بخاری شکل دانست؛ دانشمندان بعدی آنرا تأیید کردند. علم امروز از ابر هیدروژنی یا سدیم که گازی فشرده، معلق و حاوی مواد سخت است بعنوان ماده اولیه ای که کهکشانها از آن پدید آمد، و آسمان زمین و دیگر اجرام آسمانی را پس از پیدایش فرا گرفته بود، یاد می کند. قرآن این ماده را بزبانی قابل فهم برای همگان "دخان" یا **دود** نامید؛ این ماده اولیه بنا بر ماهیت خود حرکت تکاملی بی پایان و شتابانی بجانب آفریدگار هستی دارد و با نظم هدفمند الهی سازگار است:

"پس از آن (آفرینش کوهها) به آسمان (جو زمین) پرداخت؛ در حالیکه بصورت دودی بود. پس به آسمان و زمین فرمود که خواسته یا ناخواسته بسوی او بشتابند (به نظم هدفمند الهی گردن نهند)؛ گفتند با کمال میل بسوی تو می شتابیم (به خواست تو گردن می نهیم). " (فصلت، ۱۱).

بی تردید آنگاه که قرآن سرانجام ستارگان را تیرگی و نابودی دانست:

"در آن هنگام که ستارگان تیره و ناپیدا شوند" (مرسلات، ۸)؛ این پرسش در مغزها پدیدار شد که مگر این ستارگان غول پیکر فروزان روزی تاریک و محو می شوند؟! علم امروز به این پرسش پاسخ مثبت داده است. ستارگان، پس از آنکه همه سوخت خود را مصرف کنند، در خود فرو می ریزند و به چاله ای تبدیل می شوند که میدان مغناطیسی بسیار نیرومندی دارد؛ میدانی که همه چیز و حتی نور را بسوی خود می کشاند. تا پیش از نظریه سیاهچاله های کیهانی (جان ویلر، ۱۹۶۹؛ دو قرن پیش از آن نیز لاپلاس از ستاره های تاریک سخن گفته بود) کسی بوجود این حفره های سیاه که ستارگان خاموشند پی نبرده بود و مؤمنان هم هرگز نمی دانستند که **"جایگاه ستارگان" (واقعه، ۷۵)** پس از تیرگی و مرگ کجاست. باری، قرآن به پدیده ای بنام **طارق** (به شب در آینده، شبگرد، شب رونده، شب کوبنده) سوگند یاد کرده است: **"سوگند به آسمان و اختر شبگرد. و چه آگاهت کرد چیست آن اختر شبگرد؟ آن (همان) ستاره تابان است (که اکنون فروزان نیست)" (طارق، ۳ – ۱)**. از پرسش شگفتی برانگیز قرآن بر می آید که طارق هر چند نام آشنا ولی پدیده ناشناخته ای برای بشر بوده است. زنده یاد **طالقانی** (پرتوی از قرآن، تفسیر

---

[133] طبق داده های کنونی، ما با سرعت ۱۶۰۰ کیلومتر در ساعت بر محور زمین در حرکتیم؛ همزمان با سرعت ۱۰۸۰۰۰ کیلومتر در ساعت با زمین بدور خورشید می چرخیم؛ باز همزمان همراه منظومه شمسی با سرعت هفت دهم سرعت نور بر مدار و محوری ناشناخته در درون کهکشان راه شیری در گردش هستم؛ و باز همزمان همراه با کهکشان راه شیری با سرعتی نزدیک به سرعت نور بر مدار و محوری ناشناخته تر در چرخش هستیم. آیا همراه با کیهان بزرگ هم در گردشیم؟ مدار و محور آن کدام است؟

"سوگند به آسمان برگشت کننده"! (طارق، ۱۱)

سوره طارق) واژه هایی را که بترتیب در آیات فوق آمده است (طارق، نجم و ثاقب)، مطابق با داده های امروزی فیزیک نجومی، به سه مرحله تکاملی ستارگان (گاز متکاثف سرد بی نور، غولهای سرخ و آبی، و ستارگان فروزان) مرتبط دانسته است که در پایان این مراحل ستارگان دوباره به سوی سردی و خاموشی و مرگ می روند. بدینگونه، طارق می تواند به آغاز و پایان حرکت تکاملی ستارگان معطوف باشد.

دیدیم که قرآن نه تنها از "مدار معین" بلکه از "سرآمد معین" گردش اجرام آسمانی نیز سخن گفته است. در علم نجوم پیش از اسلام، زمین ثابت بود و خورشید و ستارگان فنا ناپذیر بودند؛ قرآن هم ثبات و هم فنا ناپذیری اجرام آسمانی را به چالش کشید. در عصری که نگرش ارسطویی و بطلمیوسی حاکم بود، و قرنها پیش از آنکه **ژرژ گاموف** کتاب "پیدایش و مرگ خورشید" را بنویسد، قرآن از تیرگی و مرگ خورشید و ستارگان سخن بمیان آورد:

"آنگاه که خورشید در هم پیچیده شود؛ و آنگاه که ستارگان تیره شوند؛ و آنگاه که کوهها براه افتند... و آنگاه که دریاها برافروخته گردند" (تکویر، ۶ – ۱)؛ "آنگاه که ستاره ها تاریک و نا پیدا شوند" (مرسلات، ۸).

دانش انسان از ساختمان درونی خورشید کم کم به این پیش بینی قرآنی نزدیک شد. دانشمندان نجوم می گویند با کاهش هیدروژن خورشید حرارت آن بالا می رود و در برابر، جرم و فروغ آن کاهش می پذیرد تا آنجا که پیش از تیرگی و مرگ نهایی **"تشعشع خورشید صد برابر می شود و درجه حرارت سطح زمین از درجه حرارت جوش آمدن آب بالاتر می رود... قطعا آب دریاها و اقیانوسها بحالت غلیان در خواهد آمد"** (ژرژ گاموف، پیدایش و مرگ خورشید، ص ۱۳۳). دریاها بهم آمیخته می گردند (**"و روزی که دریاها بهم در آمیزند" – تکویر، ۶**) و بسوی خشکیها روان می شوند (**"و روزی که دریاها روان گردند" – انفطار، ۳**). باری، دریاهای لبریز آتشین و برافروخته نوید رستاخیز جهان و کیفر ستم پیشگان است:

"سوگند به دریای برافروخته؛ همانا عذاب پروردگارت (بر ظالمان حق پوش) فرود خواهد آمد" (طور، ۶ و ۷).

آسمان نیز یکپارچه آتش می شود:

"آنگاه که آسمان بشکافد؛ پس گلگون شود چون روغن گداخته" (رحمن، ۳۷؛ تصاویر انفجار ستارگان این گلگونی را نشان می دهند)؛

"روزی که آسمان گداخته گردد و کوهها چون پشم زده شوند" (معارج، ۸ و ۹)؛

"آنگاه که آسمان گسیخته گردد؛ آنگاه که ستارگان فرو ریزند؛ آنگاه که دریاها شکافته و روان گردند" (انفطار، ۳ – ۱)؛ "روزی که آسمان را چون توماری در هم بپیچیم؛ پس همانگونه که نخستین آفرینش را آغاز کردیم آنرا باز می

گردانیم؛ وعده ای است بر ما که البته انجام خواهیم داد" (انبیاء، ۱۰۴)؛ در این باره علم امروز نیز از فضای خالی میان اجرام آسمانی و درون آنها می گوید؛ در ماده نیز الکترونهای یک اتم جز ۱/۱۰۰۰۰۰۰۰۰ فضای اتم را اشغال نمی کنند. اگر این فضای خالی از میان برخیزد، جهان مادی در هم پیچیده می شود. مطابق فرضیات نوین، جهان هستی پس از نهایت گسترش خود، بشدت منقبض و در هم پیچیده می شود، و باز انفجاری دیگر و آفرینشی دیگر...

پایان مرحله کنونی آفرینش همچنین بسیار شتابان خواهد بود:

"و از آن خداست ناپیدای آسمانها و زمین؛ و نیست امر قیامت جز چشم بر هم زدنی یا از آنهم نزدیکتر؛ همانا خدا بر همه چیز تواناست" (نحل، ۷۷)؛ امروز، بر پایه دستاوردهای علمی بشر، می دانیم که اگر یک پروتون مثبت (ماده) با یک پوزیترون یا پروتون منفی ("پاد ماده" که در خورشید و دیگر ستارگان تولید می شود) تماس یابد، ضمن نابودی یکدیگر به آزادی انرژی ویرانگری منجر می شود که آغازگر واکنشهای زنجیره ای می شود و سراسر جهان آفرینش، که سامانه ای بهم پیوسته است، را در دم به ویرانی می کشاند! همه تحولاتی که قرآن در ابعاد کیهانی از آن سخن گفته است، با یک تغییر کوچک در نظام درونی اتم نیز ممکن می شود! "همدوسی الکترونها" (ارتعاش همزمان دو الکترون) و اصل "در هم تنیدگی کوآنتومی"، که به موجب آن "موج نامرئی شرودینگر" (مدار ناپیدای الکترونی) پیام رسان میان دو الکترون در حالت همدوسی است، حتی اگر چندین سال نوری از هم دور باشند، می توانند "امر قیامت در یک چشم بهم زدن" را عملی سازند. شرودینگر خود با توسعه میدان عمل نظریه کوآنتوم، از فرایند تلاشی ماده سخن گفت. باری، نجوم و فیزیک هسته ای نوین فهم معاد و امکان رخداد آنرا برای انسان آسانتر ساخته است؛ فناپذیری اجرام آسمانی، که قرآن برای نخستین بار تبیین کرد، دیگر به باوری همگانی تبدیل شده است.

قرآن ذهن و اندیشه انسان را نه تنها به فیزیک نجومی و بینهایت بزرگها، که به فیزیک ذرات و بینهایت کوچکها نیز کنجکاو ساخته است:

"سنگینی ذره ای در آسمانها و نه در زمین از او پوشیده نیست؛ نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر از آن، مگر آنکه در کتابی (کتاب آفرینش) آشکار است" (سبأ، ۳)؛ "... سنگینی ذره ای در زمین و نه در آسمان از پروردگارت پوشیده نیست. نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر از آن، مگر آنکه در کتابی (کتاب آفرینش) آشکار است" (یونس، ۶۱).

دانش زمان پیامبر تا همین اواخر اتم یا ذره را کوچکترین جزء تجزیه ناپذیر ماده می دانست. قرآن در آیات فوق از ذرات کوچکتر از آن، و نیروی نهفته در آنها هم سخن گفته است تا راه اندیشه و پژوهش را بسوی جهانی نوین (جهان ذرات) بگشاید. امروز انسان دانسته است که نه تنها اتم از ذرات

کوچکتری تشکیل شده است (پروتون، نوترون و الکترون) بلکه آنها نیز غیر قابل تقسیم نیستند؛ پروتونها و نوترونها از کوارکها تشکیل یافته اند. قرآن همچنین از **سنگینی** این ذرات ریز سخن گفته است که اشاره به **نیرو** دارد. علم امروز به چهار نیرو در میان ذرات شناخت پیدا کرده است. یکی نیروی گرانش است؛ همان نیرویی که اجسام را روی "زمین چرخان" نگه می دارد. دیگری نیروی الکترو مغناطیس است که پیام رسان میان ذرات درونی اتم است؛ پیامهایی که موجب گردش الکترونها به گرد هسته هستند. نیروی سوم، نیرویی است که پیوستگی و انسجام هسته اتم را سبب می شود؛ و نیروی چهارم نیروی رادیو اکتیویته است که موجب آتشفشانها، زمین لرزه ها و جابجایی قاره ای است. این چهار نیرو منشأ نظم، پیوستگی و همه رویدادهای فیزیکی جهان هستند. **نظریه یگانگی** در علم فیزیک می خواهد این چهار نیرو را در یک ابر نیرو یگانه سازد؛ نیرویی که به چهار گونه خود را بارز می کند. این نظریه نه تنها می تواند جهان را در آغاز پیدایش و پایان آن نیز تصور کند، بلکه سراسر جهان هستی از بینهایت ریزها تا بینهایت بزرگها را پیرو نظم یگانه ای می سازد و به تعبیر بی نظمی در جهان ذرات هم پایان خواهد داد. باری، اگر مسلمانان به فراخوان علمی قرآن پاسخ مثبت می دادند، نه تنها کشفیات علمی قرنها به جلو می افتاد بلکه افتخار آن نیز نصیب مسلمانان می گشت؛ همانگونه که در سده های میانه بود. در همان هنگام هم اگر انرژی فکری خود را در فراگیری نحله های عرفانی و فلسفی یونانی و... به هدر نمی دادند، بسیار فراتر از آن می رفتند و امروز نیز پرچمدار دانش و فن آوری بودند.

زمین شناسی و جغرافیای طبیعی زمین؛ آب و باد و باران

زمین پس از پیدایش آرام آرام بستر پیدایش و پرورش حیات می شود:

"و (کوهها را چون) لنگرهایی در زمین بنشاند تا از لرزش زمین آسوده باشید، و نهرها و راهها پدید آورد تا در زمین راهنمایتان باشند و (نیز) نشانه هایی (که مردم شب هنگام) و با (نور) ستارگان هدایت می شوند" (نحل، ۱۵ و ۱۶)؛ "آیا زمین را چون مهد (آسایش و پرورش) و کوهها را چون میخ هایی (نگهبان آن) نگرداندیم؟" (نبأ، ۶ و ۷)؛ "یا آنکه زمین را قرارگاهی (مکان استقرار و آرامش شما) گرداند..." (نمل، ۶۱).

قرآن در آیات دیگر نیز کوهها را میخها و لنگرگاههای زمین دانسته است (غاشیه، ۱۹؛ نازعات، ۳۲)؛ و ستارگان را هم چراغ راهنمای انسان در شب (انعام، ۹۷). در عصر رسالت و نزول قرآن، انسان با پرسشهایی که کنجکاوی و شگفتی اش را بر انگیزاند، به خطوطی از علم زمین شناسی راهنمایی شد؛ و امروز بشر به آماده شدن زمین برای پیدایش و پرورش حیات و یا به "ریشه کوه" که تا زیر زمین

فرو رفته و پایه استواری کوه و پیشگیری زمین از لرزش پیوسته (و توانایی "مهد" شدن) می باشد، علم یافته است. قرآن در متن تبیین توحیدی هستی، که هدف نهایی آفرینش کیهان را انسان و آماده سازی زندگی او می داند، ذهن کنجکاو انسان را به کارکرد هستی شناسانه کوهها و ستارگان کشاند: چگونه کوهها بسان میخ و لنگر عمل می کنند؟ روشنایی ستارگان از کجاست و چگونه به چشم ما می رسد؟ و... امروز علم زمین شناسی از توازن پستی و بلندیهای پوسته زمین در آب و خشکی (ژرفای دریاها و بلندای کوهها) سخن می گوید (قانون توازن) و آنرا عامل ثبات پوسته زمین می داند (طالقانی، پرتوی از قرآن، تفسیر آیات مربوطه)؛ اگر کوهها دو برابر بلندی خود ریشه در زمین نداشتند (به بیان ساده قرآنی چون میخ در زمین فرو نرفته بودند)، لرزش و جابجایی پیوسته پوسته زمین در حرکت دورانی کره زمین بدور خود و به گرد خورشید، زمینه مساعدی برای زندگی فراهم نمی کرد. زمین باید برای زیستگاه شدن آماده می گشت:

"و زمین را از آن پس (پس از آفرینش) بگسترانید و از آن آب و چراگاه بر آورد" (نازعات، ۳۰ و ۳۱)؛

"پس شکافتم زمین را چه شکافتنی"! (عبس، ۲۶)؛

"و زمین را بگستردیم و در آن لنگر هایی افکندیم (کوههایی استوار کردیم) و از هر چیز (گیاه) موزون در آن رویاندیم" (حجر، ۱۹).

علم امروز گسترش زمین را "دور شدن قاره ها از یکدیگر" (Theory of Drifting Contionents) نامیده است (وگنر). در دوره اول زمین شناسی (Paleozoic)، میان قاره ها شکاف و ناهمگونی نبود؛ بهم چسبیده و پیوسته بودند. کوههای همانند در کرانه های دریاهای گوناگون با طول عمر یکسان، و نیز گیاهان همانند در قاره های مختلف، از نشانه های این پیوستگی نخستین است. بررسی کوهها، سنگها و سنگواره ها نیز نظریه پیوستگی قاره ها را تأیید کرده اند: گفته می شود برخی از سنگهای شبه قاره هند هفتاد میلیون سال پیش در جنوب خط استوا قرار داشته است؛ و قاره افریقا سیصد میلیون سال قبل از قطب جنوب جدا گشته است (بلاکیت). باز علم امروز دانسته است که فزونی و تنوع گونه های عالی تر گیاهی و جانوری در خشکی، پس از گسترش زمین (جدایی و دوری قاره ها از هم) و نفوذ آبها در خشکی ها، و در دوره دوم زمین شناسی (Mesozoic) روی داده است.

"آنکه هفت آسمان را بر فراز یکدیگر آفرید؛ در آفرینش خدای مهربان ناهماهنگی نمی بینی؛ پس دیده بگشای! آیا شکافی (در نظم و سامانمندی هستی) می بینی؟" (ملک، ۳)؛

"اوست خدایی که همه آنچه در زمین است را برای شما آفرید؛ سپس به آسمان (جو زمین) پرداخت و آنرا به هفت آسمان منظم و مرتب کرد..." (بقره، ۲۹)؛

"پس از آن (آفرینش کوهها) به آسمان (جو زمین) پرداخت؛ در حالیکه بصورت دودی بود. پس به آسمان و زمین فرمود که خواسته یا ناخواسته بسوی او بشتابند (به نظم هدفمند الهی گردن نهند)؛ گفتند با کمال میل بسوی تو می شتابیم (به خواست تو گردن می نهیم). و نظم ضروری هفت آسمان (هفت لایه جو زمین) را در دو مرحله استوار ساخت، و امر خود را در هر آسمانی (هر لایه جوی) وحی (و برقرار) کرد. و (پس از منظم کردن لایه های جوی و معین کردن وظایف هر یک) آسمان زمین را به چراغ های رخشنده زینت بخشیدیم (جو زمین نور خورشید و ماه و ستارگان را به زمین می رساند) و (از اصابت شهاب و پرتو های خطرناک و...) محفوظ داشتیم؛ این تقدیر خدای ارجمند و داناست" (فصلت، ۱۱ و ۱۲).

"هفت آسمان" براستی از موضوعات پژوهشی در میان اندیشمندان مسلمان بوده است. برخی مراد از آسمان در آیات فوق را آسمان همه کائنات (جهان کیهانی) می دانند؛ ولی بیشتر مفسران به آسمان نزدیک به زمین (اتمسفر) مرتبط می گردانند. قائدتا نیز باید آسمان زمین مد نظر قرآن باشد؛ آسمانی که پس از پیدایش زمین و آماده سازی آن در دو مرحله پرداخته گردید. هنگامیکه قرآن می گوید: **"به هر آسمانی کاری سپرد" (فصلت، ۱۲)؛ "و آسمان را سقفی محافظ قرار دادیم" (انبیاء، ۳۲)؛ "سوگند به آسمان برگشت دهنده (و برگشت کننده)" (طارق، ۱۱)**، به احتمال زیاد "هفت آسمان" معطوف به آسمان زمین است؛ هر چند آیه اخیر (طارق، ۱۱) می تواند ناظر بر انحنای کیهان بزرگ و یا بازگشت نهایی روند تکاملی و گسترش یابنده هستی به ماده اولیه ای باشد که آفرینش نخست از آن با انفجاری بزرگ آغاز شد. باری، هفت آسمان به هفت طبقه جوی زمین قابل اطلاق است؛ پنج طبقه اصلی و دو طبقه الکترو مغناطیسی. پنج طبقه اصلی عبارتند از: لایه پایینی (Troposphere) که تا ۱۵ کیلومتری بالای زمین را در بر می گیرد و هوای مورد استفاده ماست؛ بخار آبی که ابرها را پدید می آورد و بصورت باران به زمین بر می گردد، در این طبقه است (علم هواشناسی اساسا شناخت این لایه است). در این لایه، دما با افزایش ارتفاع پایین می آید. لایه پوششی (Stratosphere) که در فاصله ۱۵ تا ۵۰ کیلومتری زمین است، حاوی گاز اوزون می باشد و با جذب اشعه ماورای بنفش از تابش آن به زمین جلوگیری می کند؛ نیز ابرها را بارور می سازد. در این لایه، دما با افزایش ارتفاع بالا می رود. لایه میانی (Mesosphere) که در فاصله ۵۰ تا ۸۵ کیلومتری قرار دارد؛ شهابها و دیگر اجرام آسمانی را پیش از برخورد با زمین نابود می کند. در این لایه، دما با افزایش ارتفاع پایین می آید. لایه حرارتی (Thermosphere) از ۸۵ تا ۶۴۰ کلیومتری را در بر می گیرد. در این لایه، دما با افزایش ارتفاع بالا می رود و تا ۱۲۳۰ درجه سلسیوس می رسد؛ این لایه جوی نیز محافظ است. و طبقه فوقانی (Exosphere) که در فاصله ۶۰۰ تا ۱۰۰۰۰ کیلومتری قرار دارد و گذرگاه ورود به فضای کیهانی است؛ در این لایه سرعت ذرات، که به فضای پیرامون رانده می شوند، بسیار زیاد است. دو لایه جوی با مختصات الکترو مغناطیسی نیز موجود است؛ یکی (Ionosphere) و دیگری (Magnetosphere) نام دارد. اولی دارای ذرات با بار الکتریکی است؛ اتمهای اکسیژن و نیتروژن در برخورد با پرتو

ماورای بنفش یونیزه شده و دارای بار مغناطیسی می گردد. این لایه که از ۸۵ کیلومتری تا ۱۰۰۰ کیلومتری جو زمین را در بر می گیرد، پیامهای صوتی گریخته یا امواج رادیویی را به زمین بر می گرداند. ماگنتوسفر نیز همچون یونسفر یک حفاظ مغناطیسی است و ارتفاع آن به ۱۰ کیلومتر می رسد. این میدان مغناطیسی زیر تأثیر بادهای خورشیدی است.

باری، جو زمین بگفته قرآن حافظ حیات بر روی کره خاکی است؛ پرتوهای زیانبخش آفتاب را به فضا بر می گرداند و انوار سودمند آنرا به زمین می تاباند، زمین را در برابر انفجارهای هسته ای نگه می دارد، از اصابت شهاب مانع می شود (بیشتر شهابهایی که به سمت زمین می آیند، پس از برخورد با جو زمین تکه تکه می شوند)، بخار آب را فشرده می سازد و بصورت برف و باران به زمین بر می گرداند، و سرانجام امواج رادیویی را نیز گرفته به زمین باز می گرداند. بدون این "سقف محافظ"، و این "سد برگشت دهنده"، زندگی در زمین امکان پیدایی نداشت.

در آیه ۱۲ از سوره فصلت، همچنین از پردازش منظم و هدفمند آسمان زمین "در دو مرحله" سخن رفته است. بر پایه آیات قبلی (فصلت، ۱۰ و ۱۱) و دانش کنونی می توان این دو مرحله زمانی را به آغاز پیدایش زمین که هنوز مذاب و آتشین بود و آسمان آنرا "دود" غلیظ و متراکمی فرا گرفته بود، و هنگامیکه (پس از سرد شدن تدریجی زمین و پیدایش کوهها) تعامل "خود خواسته" آسمان و زمین لایه های جوی را پرداخته و منظم ساخت و بارش باران آبها را در زمین مستقر کرد، بر گرداند.

قرآن انسان را به گشودن مرزهای آسمان و شکافتن زمین تحریک کرده است:

"ای جنیان و ای انسانها! اگر توان آن دارید که در اقطار آسمانها و زمین نفوذ کنید، پس نفوذ کنید؛ (ولی بدانید که) نمی توانید مگر (بر دانش و فن) مسلط باشید" (رحمن، ۳۳)؛ و در این راستا، سختی اینکار را می نماید:

"آنکس را که خدا بخواهد هدایت کند، سینه اش را برای (فهم و پذیرش حقیقت) اسلام می گشاید. و آنرا که بخواهد گمراه کند، سینه اش را (برای حقیقت) سخت تنگ می گرداند؛ چنانکه گویی به سختی بسوی آسمان می رود" (انعام، ۱۲۵)؛ آیا انسان به هنگام سفر به آسمان در تنگنا قرار می گیرد؟ بشر در آنزمان نمی توانست جز خیالپردازی تصوری در این زمینه داشته باشد؛ امروز اما می داند که چرا نباید در پروازهای هوایی پنجره هواپیما را باز کند! در ارتفاع بالاتر از ده هزار پا با کاهش فشار هوا و کمبود اکسیژن، و لذا تنگی نفس، مواجه می شویم.

"الله کسی است که هفت آسمان و مانند آنها زمین را آفرید" (طلاق، ۱۲). آیا زمین هم همچون آسمان (جو زمین) از طبقاتی تشکیل یافته است؟ کارکرد این طبقات چیست؟ آیا همچون طبقات جوی حافظ حیات اند؟ بهر حال زمین شناسان این کره خاکی را متشکل از سه طبقه اصلی و در مجموع هفت لایه می

دانند: **پوسته** (Crust) که به دو لایه سیال و سیما تقسیم می شود، **گوشته** (Mantle) که از سه لایه بالایی، میانی و زیرین تشکیل شده است، و **هسته** (Core) که دو بخش بیرونی و درونی دارد. از پوسته زمین که به سمت هسته زمین می رویم با عناصر سنگینتر و افزایش حرارت و فشار روبرو هستیم؛ عناصر سبک به سمت پوسته می آیند. هسته بیشتر از آهن و نیکل تشکیل شده و منبع تولید میدان مغناطیسی زمین است؛ میدانی که زمین را از آسیب بادهای خورشیدی حفاظت می کند.

از دیگر پیش نیازهای پیدایش زندگی بر کره خاکی، آب است. بخار فشرده آبی که پس از سرد شدن زمین بصورت باران بر زمین فرود آمد:

"و آب را از آسمان به اندازه معین نازل کردیم و در زمین ساکن گرداندیم؛ و البته در بردن آن هم توانائیم" (مؤمنون، ۱۸)، زمینه پیدایش حیات را فراهم کرد. اما آیا ناپدید شدن دریاها هم ممکن است؟ زمین شناسی و جغرافیای طبیعی از دریاها، دریاچه ها و رودهایی سخن می گویند که امروز از میان رفته و یا در حال خشک شدن هستند.

"آیا ندیدند که ما بزمین پرداخته از اطراف آن می کاهیم؟" (رعد، ۴۱)؛ بی تردید این آیه در طول تاریخ اسلام پرسشها و تعابیر بسیاری را بهمراه داشته است. آنچه امروز می دانیم آنستکه زمین کاملا کروی نیست؛ بیضوی شکل است و قطر عمودی زمین که قطبین را بهم متصل می سازد کوتاهتر از قطر افقی زمین است؛ نیز می دانیم که این کاهش یا فرسایش در اثر گردش زمین بدور محور خویش است. فعل استمرار بیانگر آنستکه این کاهش همچون گردش زمین ادامه دارد!

زمین شناسی قرآن باز سرنخهایی برای پژوهش می دهد: **"سوگند به زمین شکاف بردار" (طارق، ۱۲)**؛ پوسته سنگی سطح زمین شکافها و ترکیدگیهایی دارد که از شمال به جنوب و از شرق تا غرب امتداد یافته است. اگر پوسته زمین بی شکاف بود، گرمای درون زمین راهی به بیرون نمی یافت و افزایش شدید گرما زندگی در کره خاکی را ناممکن می گرداند. برخورد قطعات پوسته زمین با یکدیگر به لغزش یکی بر دیگری و بروز لرزش در زمین می انجامد؛ دهانه کوههای آتشفشانی نیز که حرارت درون زمین را بیرون می دهد خود به این شکافهای ضروری پوسته زمین بر می گردد؛ تا هنگامیکه حرارت بیرون می آید، نگرانی نیست؛ زمانیکه این فعالیت عادی قطع می شود ترس همه را فرا می گیرد!

"هنگامیکه زمین کشیده شود و هر آنچه در درون دارد بیرون افکند" (انشقاق، ۴ – ۳)؛

"هنگامیکه زمین با زلزله به لرزه آید و بارهای سنگین خود را بیرون افکند" (زلزله، ۱ و ۲)؛ در هسته زمین مواد سنگین چون آهن و نیکل بیشتر است؛ هنگامی که کره زمین آرام آرام سرد گردید، مواد سنگینتر

در طبقات داخلی که حرارت بیشتری دارد جای گرفت و مواد سبکتر در سطح زمین ماند. آیه فوق همچنین بیانگر رابطه میان زمین لرزه و آتش فشان است؛ رابطه ای که علم زمین شناسی امروز بدان پی برده است.

قرآن در آیات بسیاری از تسخیر دریاها به امر خدا و برای انسان (جاشیه، ۱۲؛ شوری، ۳۲)، و کشتی هایی که بسود مردم سینه دریاها را می شکافند و پیش می روند (بقره، ۱۶۴؛ فاطر، ۱۲) سخن بمیان آورده تا انسان را در اندیشه شناخت "امر خدا" که کشتی های کوه پیکر را بر سطح آب نگه می دارد و از فرو رفتن به اعماق دریا باز می دارد، بیاندازد. آیا "امر خدا" در اینجا "قانون وزن مخصوص اشیاء" و "نیروی رانش آب" است؟ بهر حال انسان امروز بخشی از "امر خدا" در دریاها را شناخته است!

قرآن نخستین بار از مرز میان دو دریای شور و شیرین در عین پیوند گفت و قانون امروزی "کشسش سطحی" که آب دو رودخانه یا دو دریا را در عین آمیختن از هم جدا نگه می دارد را به "برزخ" تعبیر کرد:

"اوست آنکه دو دریا را بهم در آمیخت (در کنار هم بنهاد)؛ یکی شیرین و گوارا و دیگری شور و تلخ؛ و میانشان جدا کننده و دیواری بنهاد" (فرقان، ۵۳)؛

"(خداوند کسی است که) آمیخت دو دریا را بهم رسنده که میانشان جدایی است تا (به قلمرو یکدیگر) تجاوز نکنند" (رحمان، ۱۹ و ۲۰)؛ "... و میان دو دریا فاصله نهاد" (نمل، ۶۱)؛ آب دریای مدیترانه به اقیانوس اطلس داخل می شود ولی این آمیزش درجه گرما، غلظت و نمکهای آنها را تغییر نمی دهد؛ ماهیهای آبهای شیرین نیز وارد آبهای شور نمی شوند (و بالعکس)؛ گویی مرزی (دیواری نادیدنی) آنها را از هم جدا می سازد!

"همانا از پاره ای سنگها جویها روان می گردد و از پاره ای از آنهاست که چون بشکافد آب برون آید" (بقره، ۷۴)؛ بی تردید مؤمنان از هنگام شنیدن این آیه پیوسته از خود پرسیده اند: مگر در دل سنگ آب موجود است؟ چه بسا کافران نیز در این باره قرآن و گرویدگان به آن را مورد تمسخر و ریشخند قرار داده اند. اما پژوهش علمی بدانجا رسید که انسان دانست حتی در سنگ هم آب و رطوبت نفوذ می کند و لذا در سنگ نسبت معینی از آب موجود است که در فصل سرما یخ می زند و با تابش آفتاب در فصل گرما جاری می گردد.

"آیا ندیدی که خداوند ابرها را می راند تا میان آنها (ابرها) پیوند دهد؛ تا آنها را انبوه و فشرده گرداند؟ آنگاه دانه های باران را می بینی که از میان ابر فرو می ریزد و از جبال آسمان (ابرهایی که چون کوه انباشته شده اند) تگرگ

فرو می بارد..." (نور، ۴۳)؛ "خداست آنکه بادها را می فرستد تا ابری را برانگیزد؛ پس در آسمان آن را بگستراند هر گونه بخواهد و پاره (ابر) هایی بگرداندش؛ و (سپس) باران را ببینی ..." (روم ۴۸).

"و اوست آنکه بادها را می فرستد چون پیشاهنگ نوید بخش رحمتش؛ تا آنگاه که ابرهای سنگین را بردارند و ما آنرا بسوی شهری مرده (خشک) برانیم و از آن باران فرود آوریم و هر گونه میوه ای (از دل خاک) برآوریم..." (اعراف، ۵۷)؛ "... و همچنین در وزیدن بادها نشانه های روشنی است برای خرد ورزان" (جاثیه، ۵).

مأموریت بادها نه تنها رانش ابرها و فشرده ساختن آنها (و بارور کردن ابرها)، که بارور کردن گیاهان هم هست:

"پس فرستادیم بادها را بارور کننده..." (حجر، ۲۲).

در اینجا خطوط راهنمای تحقیق و تفکر براستی شگفت انگیز می نمایند. آیا انسان بهنگام نزول قرآن به این شناخت دست یافته بود که بادها هم ابرها را بارور می سازند و هم دانه های بارور کننده را از گیاهان نرینه به گیاهان مادینه منتقل می سازند؟ نقش باد در بارور سازی ابرها و گردافشانی و عمل لقاح در گل و گیاه قرنها پس از نزول این آیات شناخته شد! پیش از آن ساز و کار باروری ابرها و گیاهان روشن نبود! در هنگامی که انسان حتی نمی دانست که گیاهان هم نر و ماده دارند، قرآن بر جفت بودن همه پدیده ها و منجمله روییدنیها تأکید کرده بود:

"پاک است خدایی که همه پدیده ها را جفت آفریده است؛ از آنچه از زمین می رویاند، و از خودشان (نفوس انسانی) و از آنچه هنوز نمی دانند (راهنمایی اندیشه برای جستجو در طبیعت و یافتن جاندارانی که انسان هنوز بدانها علم ندارد)" (یس، ۳۶).

جالب است بدانیم آنگاه که دانشمند سوئدی (**کارل لینه**) در سده ۱۸ م. زوجیت گیاهان را اعلام کرد، شگفتی همگان و مخالفت کلیسا را برانگیخت! براستی که دانشمندان مسلمان با این خطوط روشن راهنما می بایست پیشگام پژوهشهای علمی و کاشفان قوانین عام هستی در همه بخشهای آن می بودند!

قرآن حس شگفتی و کنجکاوی علمی انسان را تا اعماق آب و خاک هم می کشاند:

"یا همچون تاریکیهای دریایی ژرف که موجی بر فراز آنست؛ موجی که بر فراز است ابری است از تاریکی که پاره ای از آنها بر فراز پاره ای دیگر است؛ هرگاه (انسان) دستش را بیرون آورد، نتواند آنرا ببیند و آنکس را که خدا برایش نوری ننهاده است، هیچ نوری نیست" (نور، ۴۰)؛ امروز که انسان با ابزار و تجهیزات پیشرفته چون زیردریایی توانسته به اعماق دریاها و اقیانوسها برود، بخوبی می داند که هر چه فروتر رود تاریکی بیشتر می شود؛ در هر لایه یکی از نورهای هفتگانه خورشید از میان می رود. "امواج تاریکی بر فراز یکدیگر" از اینروست که اعماق دریاها بطور تصاعدی تاریک می شوند؛ تا آنجا که انسان از

عمق ۲۰۰ متری در امواج تاریکی فرو می رود و دستش را هم نتواند دید. براستی چه کسی پیامبر را در آن روزگار از لایه های تاریک دسته بندی شده در ژرفای اقیانوسها آگاه کرده بود؟ بشر پیش از این از خود می پرسید: مگر در ژرفای دریا هم امواج است؟ از چه رو آنجا تاریکی کامل است؟ و...

"هر چه در آسمانها و زمین، و در میان آنها، و زیر خاک است از آن خداست" (طه، ۶)؛ در اینجا ذهن کنجکاو انسان متوجه میانه زمین و آسمان، زیر زمین و آنچه در درون آنست می شود. هنگام نزول قرآن بشر نه می دانست در فضای میان آسمان و زمین چیست، و نه می دانست چه ثروت هنگفتی در زیر زمین از منابع نفت و گاز گرفته تا معادن سنگ و فلزات ارزشمند و گرانبها، و البته چه آثار گویایی از زندگی پیشینیان، در دل خاک نهفته است.

برای پیشرفت زندگی اجتماعی انسان، چیزهای بیشتری لازم است؛ آهن یکی از آنهاست:

"... و آهن را فرو فرستادیم که در آن نیرویی سخت و سودی برای مردم است..." (حدید، ۲۵)؛ انسان تا سده هیجدهم هنوز به خواص فیزیکی این مهمترین فلز و ارزش کاربردی آن در صنعت و اقتصاد و ساختمان سازی و دفاع پی نبرده بود؛ و اینکه وجود عنصر آهن در ترکیب خون انسان نقشی اساسی در زندگی وی دارد. نکته مهمتر آنکه قرآن از نزول (فرو فرستادن) آهن سخن گفته است؛ همچنانکه از نزول وحی و باران و... می گوید. همانگونه که علم امروز پی برده که آب از بیرون زمین آمده است و در زمین مستقر شده است، آهن زمین بلکه همه منظومه شمسی نیز در بیرون تولید شده است؛ درجه حرارت خورشید حتی در هسته مرکزی اش نیز برای تشکیل آهن کافی نیست و آهن در ستاره های بسیار بزرگتر از خورشید که حرارت درونی آنها بیش از ششصد میلیون درجه است، تولید می شود. در این ستاره ها هر گاه مقدار آهن، که عنصری سنگین است، بیش از اندازه شود انفجاری عظیم موسوم به "ابر نواختر" رخ داده و آهن در فضا پخش می شود؛ شهابهایی که به کره زمین اصابت کرده اند حاوی مقدار بسیار زیادی آهن و نیکل بوده اند که سرعت بالای آنها و ویژگی کره زمین که عناصر سنگین را بسوی مرکز می راند، آهن را به مرکز زمین هدایت کرده است. نه تنها آهن که فلزات سنگین چون طلا، پلاتین و اورانیوم نیز پس از برخورد ستارگان نوترونی وارد زمین شده اند... آیا آهن بدینگونه به مرکز زمین رفته است؟ تحقیقات در باره اینکه آهن مذاب موجود در هسته زمین، که محرک میدان مغناطیسی زمین است، چگونه از بیرون منظومه شمسی تولید و به مرکز زمین رفته است، ادامه دارد...

"و جامهای سیمین میانشان (میان بهشتیان) به گردش در می آید، و پیاله های بلورین؛ جامهای بلورین از نقره که بدرستی پرداخته شده اند" (انسان، ۱۵ و ۱۶)؛ چرا نقره؟ طلا که گرانبها تر است! نقره فلزی است که

میکربها و باکتریها را می کشد؛ صدها برابر بیشتر از ضد عفونی کننده های دیگر. اگر تکه کوچکی نقره در ظرف آب انداخته شود، آنرا پاک می گرداند. تغییر رنگ نقره خود نشانگر آلودگی هواست. نیز می توان فهمید که چرا پیامبر فرمود: جز انگشتر نقره به دست نکنید!

طبیعت زیستمد؛ گیاهان و جانوران

"پاک است خدایی که همه پدیده ها را جفت آفریده است؛ از آنچه از زمین می رویاند، و از خودشان (نفوس انسانی) و از آنچه هنوز نمی دانند (راهنمایی اندیشه برای جستجو در طبیعت و یافتن جاندارانی که هنوز بدانها علم ندارد)" (یس، ۳۶)؛ این خطوط روشن راهنما می توانست مسلمانان را پیشگامان پژوهشهای علمی و کاشفان قوانین عام هستی سازد!

"اوست آنکه از آسمان آبی فرستاد؛ پس از آن همه گونه روییدنی بیرون آوریم؛ پس از آن (روییدنیها) سبزینه بیرون آوریم و از آن (سبزینه) دانه های فشرده ..." (انعام، ۹۹). گیاه شناسی امروز می گوید که ماده سبز رنگ (سبزینه یا کلروفیل) همانست که نور خورشید را جذب می کند، عمل فتوسنتز انجام می دهد و بدینگونه غذای مورد نیاز گیاهان را تهیه می کند؛ دانه و میوه بدون این ماده سبز رنگ پدیدار نمی شود.

قرآن همچنین با بیان ویژه خود کنجکاوی را در ذهن انسان بر می انگیزد تا به تحقیق و کشف ماده خشک و سیاهی بپردازد که از گیاه بدست می آید:

"... آنکه گیاهان را برویاند و سپس آنها را خشک و سیاه گرداند" (اعلی، ۴ و ۵)؛ این ماده خشک و سیاه چه می تواند باشد؟ امروز برای دانشمندان زمین شناس روشن شده است که زغال سنگ، این ماده خشک و سیاه، منشأ گیاهی دارد و با افزایش گرما و فشار بر روی گیاهان (گیاهان مرده و جنگلهای در خاک تحلیل رفته) طی میلونها سال پدید آمده است. آیا ماده مورد نظر قرآن همین است یا چیز دیگر؟

"آنکه برای شما از درخت سبز آتشی نهاد، و شمایید به آن فروزندگان" (یس، ۸۰)؛ مگر با گیاهان سبز آتش افروخته می شود؟ بی تردید، از دیرباز هم انسان به تجربه دریافته بود که با چوب خشک درختها آتش بپا کند. ولی قرآن می خواهد ذهن انسان را به ماهیت و کارکرد اصل آنچه اکنون قابلیت آتش افروزی یافته است متوجه گرداند. هر چیز خشکی آتش نمی گیرد. چوب خشک است که چنین قابلیتی دارد زیرا پیش از آن درخت سبزی بوده است که تبادل اکسیژن با دی اکسید کربن انجام می داده است.

"و در زمین قطعه هایی است نزدیک بهم و باغهایی از انگور و کشتزار و درختان خرما، رسته و نارسته از یک بن، که (همگی) به یک آب آبیاری می شوند؛ و (با این وجود) برتری نهیم برخی را بر برخی در خوراک؛ همانا در اینست

نشانه ای برای مردمی که خرد می ورزند" (رعد، ۴). سخن از درختان میوه ای است که از یک زمین (با خواص مشابه) می رویند و آبشخور یکسانی هم دارند؛ اما ارزش خوراکی آنها یکی نیست. قرآن شرایط بیرونی یکسان برای میوه ها را دلیل تفاوت کیفی آنها در ماهیت نمی بیند، و ذهن انسان را به کیفیت درونی میوه ها متوجه می سازد؛ بدینگونه، قانون عامی را بیان می کند تا هم راهنمای اندیشه انسان در گسترش دانش و شناختهای وی از جهان باشد و هم نقطه آغاز تحقیق در کشاورزی و باغبانی گردد.

قرآن با بیان ویژگی های عام زندگی اجتماعی جانداران، بر قوانین عام جهان زیستمند تأکید دارد:

"نیست جنبنده ای بر روی زمین، و نه پرنده ای که با بالهایش (در آسمان) پرواز می کند، مگر جوامعی مانند شما..." (انعام، ۳۸)؛ **امنیت** و تلاش برای **بقاء** محرک همه کنشها و واکنشهای فردی و جمعی در میان اجتماعات گوناگون زیستمند است.

"... هنگامیکه (سلیمان و لشکریانش) به وادی مورچگان رسیدند، مورچه ای گفت: ای مورچگان! به درون خانه هایتان بروید مبادا سلیمان و لشکرش ندانسته شما را پایمال کنند" (نمل، ۱۸)؛ مگر مورچگان با هم گفتگو می کنند؟ امروز جانور شناسان می دانند که مورچگان از دستگاه علائم ارتباطی و خبر دهی بسیار پیچیده ای برخوردارند. مورچگان با پخش مواد شیمیایی با یکدیگر ارتباط برقرار می کنند و پیام رسانی می کنند؛ زبانی که در اصطلاح زیست شناسان "زبان شیمیایی" نامیده شده است. مورچگان با جنگ و لشکر کشی هم بیگانه نیستند؛ در میان آنها نیز همچون انسانها جنگ و لشکرکشی روی می دهد!

"آیا به مرغان هوا نمی نگرند که بر فرازشان بال گشوده اند و گاه با بالهای باز و گاه بسته پرواز می کنند؟ کسی جز خدای مهربان نگه دارنده آنها (در هوا) نیست که او به احوال همه موجودات آگاه است" (ملک، ۱۹)؛ با این پرسش، انسان به تحقیق تجربی – تعقلی در اندام مناسب پرندگان برای پرواز و چگونگی آن برانگیخته می شود.

"بزودی آنها را که به آیات ما کفر ورزیدند در آتشی سوزان در آوریم که هر گاه پوستهایشان برشته گردد، پوستهای دیگری را برجایش نهیم تا عذاب را بچشند؛ همانا خداوند ارجمند و حکیم است" (نساء، ۵۶). پرسش علمی که در متن این سرانجام شناسی مطرح است به جایگزینی پوست کهنه برشته شده با پوست جدید، و ادامه عذاب، بر می گردد. بشر در عصر رسالت هرگز نمی دانست که اعصاب حسی انسان در زیر پوست است و اگر پوست بسوزد دیگر دردی احساس نمی شود. علم تشریح (آناتومی) در زیست شناسی بتازگی به این حقیقت پی برده است!

آفرینش انسان و نظریه تطور

نظریه های علمی قرآن در زمینه خلقت انسان و ساختمان فیزیکی – روانی وی بسیار انگیزاننده است:

"آیا انسان پندارد که هرگز نتوانیم استخوانهایش را گرد آوریم؟ بله ما می توانیم (حتی) سرانگشتانش را (با حالت نخستین) مطابقت دهیم" (قیامت، ۳ – ۲).

با تفکر در آیه فوق این پرسشها در ذهن جای می گیرند: استخوانهای انسان و سرانگشتان او چه خصوصیاتی دارند که بر آنها تأکید شده است؟ امروز میدانیم که ویژگیهای مهم هویتی انسان (نژاد، جنس، سن، قد ...) در استخوانهای وی پس از هزاران سال نیز بر جای می ماند؛ نیز می دانیم که حتی دو نفر را نمی توان در جهان یافت که اثر انگشت یکسان داشته باشند؛ بگونه ای که اثر انگشت هویت هر کس را روشن می سازد. اثر انگشت انسانها متفاوت است، حتی اگر (DNA) مشابه داشته باشند! امروز دلیل این مثال و تأکید قرآن بر آنرا بهتر می فهمیم.

"سوگند به انجیر و زیتون؛ سوگند به کوه سینا؛ سوگند به این شهر ایمن؛ همانا انسان را در نیکوترین ساختار آفریدیم" (تین، ۴).

امروز همچنین دانشمندان فیزیولوژیست و روانشناس بر ساختار ویژه و بهینه شده انسان گواهی می دهند؛ با اینکه هر روز شگفتیهایی از ساختار فیزیکی – روانی و دستگاه مغز و اعصاب انسان کشف می شود، بنظر می رسد این شگفتیها بی پایان باشند و لذا بزرگترین دانشمندان معاصر نیز از انسان کماکان بعنوان "موجودی ناشناخته" یاد کرده اند (الکسیس کارل، انسان موجود ناشناخته). طرز قرار گرفتن اعضای درونی و بیرونی بدن انسان نیز به بهترین و مناسب ترین شکل ممکن است؛ بگونه ای که هیچ دانشمندی تاکنون نتوانسته مدلی دیگر از ترکیب اعضاء بدن انسان پیشنهاد کند که این ساختار را فرضا می توانست بهتر و کارآمدتر گرداند. قرآن مراحل خلقت و رشد انسان را نیز شرح داده است:

"و همانا انسان را از عصاره گل آفریدیم؛ پس آنگاه او را نطفه گردانده جایگاهی (در رحم مادر) برایش گشودیم؛ آنگاه از نطفه علقه (سامانه حیاتی بهم پیوسته؛ آغاز شکل گیری جنین) آفریدیم و از علقه پاره گوشت و از آن پاره گوشت استخوان خلق کردیم؛ سپس بر استخوانها گوشت پوشاندیم (و آن پیکر را کامل گرداندیم)؛ سپس (با دمیدن جان و جهشی کیفی) آفرینشی دیگر رقم زدیم؛ آفرین بر قدرت بهترین آفریننده!" (مؤمنون، ۱۴ – ۱۲)؛

"ما شما را (نخست) از خاکی آفریدیم، سپس از نطفه ای، آنگاه از علقه ای، پس از آن از پاره گوشتی جویده، شکیل و ناشکیل؛ تا (توانایی خود را در آفرینش) برای شما آشکار و مبرهن سازیم، و آنچه را بخواهیم در رحمها قرار دهیم تا سرآمدی معین..." (حج، ۵)؛

"آیا روزگارانی بر انسان نگذشت که چیز قابل ذکری نبود؟ همانا آفریدیم انسان را از نطفه ای بهم آمیخته، و او را می آزماییم (و برای موفقیت در آزمونها) او را شنوا و بینا (دارای ابزار های شناسایی) گرداندیم" (انسان، ۲)؛

"و آفرید او را از نطفه ای؛ پس به اندازه درآورد؛ سپس راه (هدایت) او را آسان گرداند" (عبس، ۱۹ و ۲۰).

قرآن با بیان گوشه ای از حقایق مربوط به تطورات جنین و مراحل تکاملی آفرینش انسان از خاک و سپس نطفه و خون و گوشت و استخوان و عصب و حواس، حقایقی که جهان در عصر رسالت با آنها آشنا نبود و با پیشرفت علم جنین شناسی در این اواخر به حوزه شناختهای انسان وارد گردید، انسان را برای پژوهش بیشتر در زمینه پیدایش و تکامل فیزیکی و اجتماعی انسان کنجکاو می سازد. امروز علم دانسته است که جسم انسان متشکل از عناصری است که همان عناصر سازنده خاک و گل است و اینکه همه خصوصیات و صفات فیزیولوژیک انسان در همان نطفه ناچیز تعیین شده است (DNA).

قرآن همچنین ذهن و اندیشه انسان را به پیمودن حتمی مراحل معین تکاملی بر روی زمین و در مسیر تاریخ سوق می دهد:

"نه؛ اینگونه نیست! سوگند به شفق؛ سوگند به شب و آنچه (از جنبندگان که) جمع می گرداند؛ سوگند به ماه آنگاه که بدر کامل می شود؛ هر آینه شما از مرحله ای به مرحله ای دیگر تحول می کنید (تا به کمال رسید)" (انشقاق، ۱۹ – ۱۶)؛

"همانا خداوند آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برگزید" (آل عمران، ۳۳).

برخلاف دیدگاه رایج اسرائیلی در میان مسلمانان که انسان از یک زوج (آدم و حوا) بوجود آمده است، قرآن آدم را چون سایر پیامبران برگزیده ای از میان مردمان نامیده است. انسان بر آدم تقدم دارد؛ آدم "ابولبشر" نیست؛ نماد انسان آگاه، مختار و مسئول کنونی است. باری، قرآن تطور حیات و موجودات زیستمند را در مراحل گوناگون می نمایاند:

"در حالیکه شما را در مراحل متوالی آفرید" (نوح، ۱۴)؛ در این آیه، نظریه تطور هم در جنین شناسی (مراحل رشد جنین از نطفه و علقه و ...) و هم در دیرینه شناسی (پیدایش و تحول موجودات زنده) قابل تطبیق است. بی تردید آفرینش ناگهانی و ثبات انواع پذیرفتنی نیست؛ ولی پذیرش تحول و تطور جهان زیستمند در قرآن الزاما بمعنی نزدیکی به فرضیه های تکاملی لامارک و داروین (تطبیق با محیط، تبدل انواع، تنازع بقاء و انتخاب طبیعی) نیست. هرگز نباید تحول و تطور قرآنی را بر فرضیات اثبات نشده تکاملی منطبق نمود، که این خیانتی آشکار به قرآن و حقانیت جاودانه آنست. باید از نفوذ و تأثیر عنصر عاطفی در اینجا پیشگیری کرد. خطوط راهنمای قرآنی در زمینه های علمی گوناگون برای پژوهش و

اندیشه ورزی است. مراحل تحول و تطور حیات از آب و خاک و گل... تا "ساختار نیکو" و دمیدن "روح الهی" در آیات زیر نمایان است:

"اوست آنکه از آب بشری آفرید؛ پس برای او نسب (تبار) و سبب (پیوند خویشی) قرار داد..." (فرقان، ۵۴)؛

"و به همه چیز از آب زندگی بخشیدیم" (انبیاء، ۳۰)؛ پیدایش حیات بدون استقرار آب در زمین ممکن نمی بود؛ آب شرط اولیه حیات است. اگر آب نبود، گیاهان نبودند؛ اگر گیاه نبود جانوران نبودند؛ و اگر جانوران نبودند، انسان نیز در کره خاکی ظهور نمی توانست کرد. بیش از ۷۵٪ سطح زمین آب است.

"و از آن (خاک) شما را آفریدیم، بدان بازتان می گردانیم، و بار دیگر از آن بیرونتان می آوریم" (طه، ۵۵)؛

"همانا آفریننده بشری از گل هستم" (ص، ۱۱)؛

"(خداوند) انسان را مانند کوزه سفالی از گلی خشکیده آفرید" (رحمن، ۱۴)؛

"و همانا انسان را از گلی خشکیده گرفته شده از گلی تیره و بد بو آفریدیم" (حجر، ۲۶)؛

"ما ایشان را از گل چسبنده ای آفریدیم" (صافات، ۱۱)؛

"... و آفرینش انسان را از گل آغاز نمود... سپس آراستش و از روح خویش در آن دمید..." (سجده، ۷ و ۹).

از آب و خاک تا گل چسبیده، تیره، بد بو و خشکیده... همه بیانگر مراحل تکاملی حیات است. گذر از هر یک از این مراحل تکاملی زمان بر بوده است:

"او آنکسی است که شما را از گل بیافرید؛ سپس سرآمدی مقرر داشت (تا به نهایت تکامل برسید) و این سرآمد تعیین شده نزد اوست (تنها او از آن آگاه است)" (انعام، ۲)؛

"پس (ای فرشتگان) هنگامیکه او را (انسان را) آراستم و از روح خود در او دمیدم، برای او به سجده در آیید" (ص، ۷۲)؛

"شما را آفریدیم و سپس به شما صورت (شکل) دادیم؛ آنگاه (که به کمال رسیدید و آدم نماینده و نماد شما گردید) فرشتگان را گفتیم که آدم را سجده کنید؛ پس سجده کردند مگر ابلیس که از سجده کنندگان نبود" (اعراف، ۱۱)؛ آیات فوق بیانگر مراحل تکاملی آفرینش انسان از گل تا شکل و شمایل بشری و تا انسان آزاد و اندیشمند کنونی است: از تکامل مواد آلی تا پدیده های بیولوژیک، و از آن تا تکامل اجتماعی و فرهنگی انسان. قرآن "علم نامها" یا کلام و آگاهی به هویت پدیده ها را زمینه ساز این جهش تکاملی عظیم در انسان می داند که او را به مقام جانشینی خداوند بر روی زمین رساند:

"(بیاد آر) هنگامیکه پروردگارت فرشتگان را گفت که من در زمین جانشینی قرار می دهم؛ گفتند آیا کسی را خواهی گماشت که در آن (زمین) فساد کند و خونها بریزد با آنکه ما ترا ستایش و تقدیس می کنیم؟ (خدا) گفت من چیزهایی می دانم که شما نمی دانید. و (خدا) همه نامها را به آدم آموخت؛ سپس آنرا بر فرشتگان عرضه کرد و گفت مرا از نامهای ایشان آگاه سازید اگر راست می گویید" (بقره، ۳۱ – ۳۰).

روانشناسی انسان

"...آن پیشانی دروغگوی خطاکار" (علق، ۱۵)؛ چرا گناه و لغزش انسان به پیشانی اش نسبت داده شده است؟ چه رابطه ای میان ایندو موجود است؟ پژوهشهای علمی بتازگی به این حقیقت دست یافته که پیشانی محل تصمیم گیری و نقطه آغاز اعمال نیک و بد و سخنان راست و دروغ است. بخش جلویی مغز به سمت پیشانی از تالاموس و هیپوتالاموس تشکیل یافته است؛ تالاموس داده های حواس را دریافت و ساماندهی می کند و کار هیپوتالاموس بروز هیجانات و عواطف و نیز کنترل آز و خشم و ترس و شهوت است. از آنجا که آسیب به این ناحیه منجر به بی تفاوتی در برابر پدیده های متضاد و بی معنا شدن هنجارها شده است، کارکرد پیشانی در تمایلات آگاهانه انسان روشن گردید؛ روان شناسان کانون **اراده آزاد** انسان را در همین ناحیه برآورد کرده اند (جلاتلی و زارات، مغز و ذهن، ص ۱۴۶).

"و از نشانه های او، خواب شماست در شب و روز" (روم، ۲۳)؛ از ضرورت خواب شب و فواید آن همگان آگاهند؛ خواب نیمروز را نیز علم امروز راهی برای پیشگیری از سکته و بالا رفتن فشار خون می داند. در زمینه چرایی خواب و ماهیت رؤیا نیز نظریاتی که قرآن ارائه داده است، زمینه ای برای ادامه پژوهش و اندیشیدن فراهم ساخته است:

"خداوند جانهایتان را هنگام مرگ و هنگام خواب قبض می کند؛ پس نگاه می دارد (جان) آنرا که حکم مرگ داده و رها می کند آن دیگری را تا سرآمدی معین. همانا در این حقیقت نشانه های روشنی است برای آنها که اندیشه می ورزند" (زمر، ۴۲).

چنانکه در بررسی فلسفه علم روانشناسی دیدیم، نظریه های این علم قرین فلسفه است و هنوز چرایی خوابیدن و خواب دیدن انسان روشن نیست؛ نیز تطابق دقیق مشاهدات انسان در خواب و بیداری یک معماست. برخی علت خواب را خستگی مفرط و عده ای تولید مواد سمی دانسته اند؛ برخی ناشی از ترشح غده هایی مخصوص و پاره ای نیز ناشی از رخوت عضلات و... امروز بیشتر روانشناسان و فلاسفه می گویند که خواب تبیین مادی روشنی ندارد و برخی از آنها آنرا برون رفت موقت جان از تن می دانند (هدسون تتل). روانشناسان ماده گرا ریشه رؤیا ها را در وقایع زمان بیداری می دانند که مغز

در خواب باز تولید می کند (پائولوف، در باره رؤیا)؛ اما اینان از تبیین خوابی که در بیداری تحقق پیدا می کند، و نیز از تبیین فرا رفتن انسان از مرزهای ماده و زمان و مکان در خواب، ناتوانند. در آیه فوق، دو امر خواب و مرگ از جهتی همانند دانسته شده است.

"اوست آنکه در دلهای مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیافزایند" (فتح، ۴)؛

"... در آن هنگام که آندو در غار بودند، و او به همراه خود می گفت: اندوهگین مباش که خدا با ماست؛ پس خدا آرامش خویش را بر او فرو فرستاد" (توبه، ۴۰)؛

"همانا با یاد خدا دلها آرام می گیرد" (رعد، ۲۸).

امروز همه می دانند که ترس و اندوه و دلهره و نگرانی منشأ بیماریهای سخت جسمی و روحی در انسان، و بروز مشکلات بسیار در جامعه، می شود؛ و باز اینکه دلها در این هنگام با یاد خدا آرامش می یابند و در این آرامش درونی است که اندیشه و خرد کارآمد می شود و ایمان را فزونی و نیرومندی می بخشد. ایمان بخداوند یکتا نیرومندترین انگیزه روانی است؛ حقیقتی که منکران خدا نیز توان انکار آنرا ندارند! سلامت جسمی و روانی نتیجه این ایمان است؛ حقیقتی که باز آمارها بر آن گواهی می دهند. مؤمنان مطابق با هدف آفرینش زندگی می کنند؛ فلسفه ها و نظامهایی که برخلاف آنند، رنج آور و مشکل زا هستند.

"کیفر بدی همانند آن بدی است؛ و اگر کسی ببخشد و آشتی کند پاداش او را خدا می دهد" (شوری، ۴۰)؛ "خشم خود را فرو نشانند و مردم (خطا کار) را ببخشند" (آل عمران، ۱۳۴).

امروز علم بخشی از پاداش دنیوی خدا به آنها که می بخشند و کینه را از دل می زدایند روشن ساخته است؛ سلامت جسمی و روانی بخشی از این پاداش است. اما انتقامجویی و قهر پایدار سبب بیماریهای قلبی، بالا رفتن کلسترول و فشار خون، سر درد، بیخوابی، نابسامانی گوارشی می شود و تفکر منطقی را هم دشوار می سازد؛ صبوری، امیدواری و اعتماد بنفس نیز از دست می رود.

"نسبیت" و معاد انسانی

قرآن در آیات زیر اندیشه انسان را بروشنی، و البته به زبانی ساده، به نسبیت واحدهای شمارش و سنجش زمان متوجه ساخته است؛ آنهم در روزگاری که انسان "زمان" را مطلقی ثابت، ازلی، همیشگی و حتی برتر از "خدایان" می شمرده است:

"خداوند امر (هستی) را از آسمان تا زمین تدبیر می کند؛ پس (آنرا) بالا می برد بسوی خود در روزی که اندازه اش در شمارش شما هزار سال است" (سجده، ۵)؛

"فرشتگان و روح عروج کنند بسوی او در روزی که مقدار آن پنجاه هزار سال (زمینی) است" (معارج، ۴)؛

"... روزی که کودکان را پیر سازد" (مزمل، ۱۷)؛

"همانا یکروز (در قیامت) نزد خدا چون هزار سال در شمارش شماست" (حج، ۴۷).

امروز بر پایه نظریه نسبیت خاص، می دانیم که زمان و مکان مقادیر و مفاهیمی نسبی اند؛ نه مستقل از ماده که از خواص ماده اند. مقدار واحد های زمان (روز، سال و ...) در زمین و دیگر کرات آسمانی یکسان نیست؛ توالی زمانی حوادث در زمین نیز می تواند در کره ای دیگر متفاوت و حتی برعکس باشد؛ تقارن زمانی نیز وابسته به شخص ناظر و ایستگاه مشاهده است... تاکنون سرعتی بالاتر از سرعت نور در جهان مادی کشف نشده است. در این جهان، زمان برای نور متوقف است؛ هر چه سرعت پدیده ای به سرعت نور نزدیکتر باشد، زمان برایش کندتر پیش می رود؛ اگر فراتر از سرعت نور حرکت کند، زمان برایش به عقب می رود و در اینصورت نور نسبت به آن زمانمند می شود! همچنین می دانیم مسافتی را که یک جرم آسمانی در هزاران سال گردش خود می پیماید، نور می تواند در چند روز طی کند (سجده، ۵). بنا بر محاسبات نجومی **راتب نابلسی**، مسافتی که ماه در هزار سال می پیماید برابر با مسافتی است که نور در یکروز طی می کند (شگفتیهای خداوند در جهان آفرینش، ص ۷۵ – ۷۴).

امام علی نیز زمان و مکان را نسبی و وابسته به جهان آفرینش دانسته است:

"پس از پایان کار جهان تنها خداوند سبحان پاینده است و چیزی با وی همراه نیست؛ همانگونه که پیش از پیدایش آفرینش بوده، پس از فنای آن نیز بدون زمان و مکان خواهد بود (زیرا) هنگام نابودی جهان مدتها و اوقات و سالها و ساعات وجود ندارند" (از خطبه ۲۲۸ نهج البلاغه).

بر طبق نظریه نسبیت عام می دانیم که در میدانهای گرانشی نیرومند تر زمان کند تر پیش می رود و مسیر نور نیز منحنی است. اکنون بر پایه این نظریه می توان سرگذشت "اصحاب کهف" در قرآن را بازنگری کرد. اینان جوانان موحدی بودند که نمی خواستند به بندگی غیر خدا تن دهند؛ و خداوند از آنها خواست به غار پناه برند:

"هنگامیکه از آنان و آنچه جز خدا می پرستند کناره گرفتید، پس به غار پناه برید که پروردگارتان (سایه) رحمتش را بر شما می گستراند؛ و در این کارتان آرامشی برایتان فراهم می سازد" (کهف، ۱۶).

باری، در حالیکه زمان سپری شده برای مردم بیرون از غار ۳۰۹ سال قمری (یا ۳۰۰ سال شمسی) بوده است، برای افراد درون غار تنها یکروز بود! گذر بسیار متفاوت زمان در این سرگذشت همواره برای مسلمین و مفسران قرآن پرسش برانگیز بوده است؛ این تفاوت را قرآن زیر نام کلی "رحمت خدا" تبیین کرده است. بر پایه نسبیت عام، می توان "رحمت خدا" را در این سرگذشت به تغییر گرانش محیط درون غار و در نتیجه کند شدن گذر زمان برای افراد درون آن تعبیر کرد. در نسبیت عام، نیروی گرانش خاصیت فضای میان اجرام است و قابل تغییر می باشد؛ نور نیز در گذر از میدان گرانشی قوی کج و خمیده می شود:

"و می بینی (نور) خورشید را هنگامی که بر آید از غار ایشان به سمت راست کج شود و هنگامی که فرو رود به سمت چپ آنها خم (منحرف) گردد (نور خورشید به درون غار نمی تابد و به سمت راست و چپ منحرف می شود؛ احتمالا بدلیل افزایش میدان گرانشی غار) و آنان در فراخنای غار هستند (قرار گرفتن ماده در میدانهای گرانشی نیرومند سبب کشیدگی آن و یکی شدن با میدان گرانشی می شود)؛ این از آیات خداوند است..." (کهف، ۱۷).

چنانکه از آیه فوق بر می آید، مدت اعمال نیروی گرانشی ویژه در غار از یک طلوع تا غروب خورشید بوده است؛ پس افزایش گرانش به اندازه ای نبوده است که زمان متوقف شود (همچون سیاهچاله کیهانی نور جذب آن نشده و تنها انحنا پیدا کرده است)، و در این مدت نیز مردم بیرون غار ۳۰۹ سال قمری (۳۰۰ سال شمسی) را پشت سر گذاشته اند (کهف، ۲۵). تجربه فضای درونی غار نیز "بدلیل پخش شدن در فضای غار" برای افراد درون آن آسان نبود؛ و بینندگان احتمالی آنها نیز به وحشت می افتادند:

"و (اگر می توانستی آنها را ببینی) می پنداشتی که بیدارند؛ در حالیکه خفتگانند؛ و ما آنها را به چپ و راست می گرداندیم... اگر به آنها می نگریستی به ایشان پشت کرده می گریختی در حالیکه سراپای وجودت از ترس لبریز بود!" (کهف، ۱۸).

بهرحال نظریه نسبیت عام انشتاین بهانه ای برای بازنگری در این داستان قرآنی است. هر چه باشد، مسلما شرایط غار توسط خداوند بگونه ای تغییر کرده است که تفاوت زمانی را در درون و بیرون غار سبب گشته است؛ و <u>این سرگذشت تاریخی بویژه در چهار زمینه "انحراف پرتو نور"، "خفتن در فراخنای غار"، "گریز هراسناک بینندگان احتمالی" و "تفاوت گذر زمان در درون و بیرون غار" قابل پژوهشهای گسترده تر علمی است</u>... باری، قرآن در روزگاری از اصطلاحات و مفاهیم نسبیت خاص و عام سخن بمیان آورده که بشر تازه در آغاز سده بیستم (۱۹۰۵ و ۱۹۱۵) بوسیله انشتاین با آنها آشنا گردید!

معاد نیز بر پایه نظریه نسبیت قابل تبیین است؛ سرگذشت اصحاب کهف هم اساسا برای اطمینان خاطر انسان به معاد است (کهف، ۲۱). مطابق نظریه نسبیت، همچنین هر لحظه فضای خاص خود را دارد، و لذا هر عملی که در هر لحظه رخ می دهد در این فضا ثبت می شود؛ پیامدهایش نیز در لحظات و مکانهای مربوطه بر جای می ماند:

"نامه (اعمال) هر انسانی را به گردن او افکندیم و روز قیامت نامه اش را بیرون آوریم گشوده. (خدا گوید) بخوان نامه (اعمال) خود را؛ امروز خودت برای حسابرسی از خویشتن کافی هستی" (اسراء، ۱۳ و ۱۴)؛

"و کتاب نهاده شد (پیش رو) و مجرمان (پنهانکار) را شوریده حال ببینی از آنچه در آنست؛ و گویند: وای بر ما! این چگونه کتابی است که هیچ (عمل) کوچک و بزرگی را فرو نگذارد جز آنکه (همه را) برشمارد؛ پس همه اعمال خود را حاضر یافتند و خداوند به هیچکس ستم نکند" (کهف، ۴۹).

امروز علم نیز از ضبط و نگهداری ابعاد شخصیتی انسان (اندیشه و سخن و رفتار) در جهان سخن می گوید:

۱) انگیزه و اندیشه: هیچ اندیشه ای از شخصیت انسان نیست و نابود نمی شود؛ حتی اگر از شعور انسان رفته باشد. گذر زمان و دگرگونی محیط و شرایط تغییری در عمل ذهن ایجاد نمی کند و هیچ کار ذهنی از شخصیت انسان بیرون نمی رود؛ در ساختار ذهنی – روانی انسان همه انگیزه ها و اندیشه ها ثبت می شوند:

"و همانا انسان را آفریدیم و می دانیم هر آنچه در نفسش وسوسه می شود؛ و ما به او از رگ گردن نزدیکتریم" (ق، ۱۶).

آزمایش بر بلورهای آب و یخ نشان می دهند که ماهیت اندیشه هایی که از ذهن انسان می گذرد، نظم و آرایش بلورها را تغییر می دهند:

"... و عرش او بر آب قرار داشت، تا شما را بیازماید که کدامیک نیکوکارترید..." (هود، ۷).

در سایه پیشرفت علم، امروز دیگر باقی ماندن انگیزه ها و اندیشه ها در جهان واقعی، دیدگاهی غیر قابل پذیرش نیست. کارکرد هستی شناختی ثبت و ضبط افکار و نیات انسان در طبیعت و ساختار ذهنی – روانی اش، مسئولیت و معاد اوست.

۲) سخن: همچنین قرآن از ثبت و ضبط سخنان انسان، پیش از اختراع ضبط صوت، می گوید:

"(انسان) سخنی بر زبان جاری نکند مگر آنکه بر آن مراقبی باشد" (ق، ۱۸)؛ در سایه پیشرفتهای علوم فیزیکی و تکنولوژی مخابراتی و الکترونیکی، امروز پذیرش اصل کلی ثبت و ضبط امواج صوتی در فضا، از

نخستین تا واپسین انسان، و باقی ماندن ابدی آن بهمان کیفیت اصلی در فضا دیگر دشوار نیست؛ مسئله علم امروز چگونگی فرق گذاری و بازپخش مجزای اصوات گذشتگان است.

۳) عمل: عمل انسان و پیامدهایش نیز در جهان ثبت می شود:

"و به پوستشان گویند: چگونه بر ضد ما شهادت دادید؟ (آنها) گویند: خدایی که هر موجودی را به سخن آورد ما را نیز گویا گردانید..." (فصلت، ۲۱)؛

"امروز بر دهانشان مهر خاموشی نهیم و دست هاشان با ما سخن گویند و پاهایشان به آنچه می کردند گواهی دهند" (یس، ۶۵)؛

"روزی که زبان و دستان و پاها بر کردار آنان گواهی دهند" (نور، ۲۴).

عمل انسانی و پیامدهایش در جهان ثبت و ضبط است؛ اصل بقای ماده و انرژی در عین تبدیل آنها به یکدیگر، بقای عمل انسانی و نتایج آنرا هم می تواند در بر بگیرد: **"ماده یادگار حالات گذشته خود را حفظ می کند"** (مهدی بازرگان، راه طی شده، ص ۲۱۷)؛ مضافا بر اینکه شخصیت انسان زوال ناپذیر است (اصل بقای شخصیت). امروز هنگامی که دستگاه تصویر برداری از گرما (ایوا پروگراف) می تواند ماهیت اشیاء و کارهای انجام شده را عیان سازد، پذیرش اینکه اعمال انسان در پرده هستی ثبت می شود، دیگر دشوار نیست. نظریه های قرآن، راه پژوهش را هموار و انگیزه آنرا تقویت کرده است؛ بی تردید پیشرفتهای آتی علم، حقایق هستی شناختی قرآنی را برای انسان قابل فهمتر هم خواهد کرد.

زیست شناسی؛ تغذیه و بهداشت

اصل عمومی راهنما در زمینه تغذیه و بهداشت و درمان، تحقیق تجربی خوراکیها از آغاز زایش و رویش در طبیعت است؛ خوراکیهایی که مستقیم و نیز غیر مستقیم (از راه دامها) وارد بدن انسان می شوند:

"پس می باید انسان به خوراک خود بنگرد (که چگونه پدید آمده است): ما (از آسمان) فرو ریختیم آب را بسیار؛ سپس شکافتیم زمین را؛ از آن رویاندیم دانه را؛ و انگور و سبزی را؛ و زیتون و نخل را؛ و باغهای انبوه را؛ و میوه و چراگاه را؛ تا بهره ای برای شما و (یا) دامهایتان باشد (که از دامها نیز خوراک تهیه می کنید)" (عبس، ۳۲ – ۲۴)؛

"و پروردگارت به زنبور عسل ماده وحی کرد که در میان کوهها و درختان و داربستها منزل گزین؛ پس از همه ثمرات بخور و به راه پروردگار خویش روان باش. از درون آنها نوشابه هایی به رنگهای گوناگون بیرون آید که در آن درمانی برای مردم است؛ همانا در این نشانه هایی است برای مردمی که اندیشه می ورزند" (نحل، ۶۸ و ۶۹).

در آیات فوق، انسان به زندگی اجتماعی شگفت انگیز و پیچیده زنبوران و خواص درمانی عسل متوجه می شود. با پیشرفت دانش جانور شناسی دانسته شده است که تولید کنندگان عسل همه زنبورهای (کارگر) ماده اند؛ زنبورهای نر هیچ نقشی در تولید عسل و حتی در جمع آوری خوراک ندارند. این کارگران همه کارها از ساخت خانه و کندو تا گردآوری خوراک را بر عهده دارند. نیز می دانیم که عسل خواص ارزشمند درمانی دارد و برای تندرستی و توانمندی فیزیکی بسیار سودمند است.

در این زمینه، همچنین آیاتی هستند که حس کنجکاوی و پرسشگری انسان را بجانب ارزش غذایی و خواص درمانی خوراکی هایی چون خرما، انجیر، زیتون و ماهی سوق می دهد (مریم، ۲۳ ـ ۲۵؛ تین، ۱؛ مائده، ۹۶؛ نحل، ۱۴؛ کهف، ۶۰ ـ ۶۳؛ نور، ۳۵). خداوند به ایوب که از رنج بیماری می نالید، سفارش پیاده روی، آب تنی و نوشیدن آب نمود (ص، ۴۱ و ۴۲)؛ و امروز از سفارشات عمومی بسیار رایج پزشکان در درمان بسیاری از بیماریهاست!

حتی احکام قرآن چون تحریم ازدواج با نزدیکان درجه یک (نساء، ۲۳)، تحریم خوردن خون، مردار و گوشت خوک (بقره، ۱۷۳؛ انعام، ۱۴۵)، تحریم قمار و زنا و شراب، و... را امروز دستاوردهای علمی انسان در زمینه ژنتیک و تغذیه و روانشناسی تأیید می کند: آنتی بادی ها، کلسترول بالا، کرم تریچینا و سمومی چون اسید اوریک در گوشت خوک، مصرف این گوشت را زیانبار ساخته است؛ خون و مردار نیز کانون سموم و میکروبها می شوند؛ آمیزش با زنان در ایام حیض (بقره، ۲۲۲) عامل بروز بیماریهای میکربی و حتی سرطان رحم می شود؛ تغذیه کودک از شیر مادر (بقره، ۲۳۳) برای رشد متعادل پایدار و موزون جسمی و عاطفی کودک بسیار ضروری است؛ و... حتی در بیان احکام نیز، برای نمونه، سخن از سودهای اندکی که قمار و شراب در ازای زیانهای بیشتر برای انسان دارند، زمینه ای برای اندیشه و پژوهش بدست می دهد.

تاریخ

پیش بینی های تاریخی قرآن (از گذشته کشف نشده تا آینده تحقق نیافته)، که درستی آنها در کاوشهای باستان شناسی و در گذر ایام اثبات گشت، از اعجاز های قرآن محسوب می شود:

پیروزی روم بر دشمنش پس از شکست (روم، ۱ – ۴)؛

نجات کالبد فرعون (رامسس دوم) پس از غرق شدن در دریا برای عبرت مردم (یونس، ۹۲) که سپس مومیایی و حفظ گردید؛

گشوده شدن مکه برای موحدان مسلمان (فتح، ۲۷)؛

فتنه و فساد و سرکشی بنی اسرائیل (اسراء، ۴ – ۶)؛

"ملک" نامیدن حاکم مصر در زمان یوسف و "فرعون" نامیدن آن در عصر موسی، در حالیکه عهد عتیق همه حاکمان مصر باستان را فرعون می نامد[134]؛

ستونهای ارم و بقایای شهر عاد که در کاوشهای باستان شناسی کشف گردیدند؛

نام بردن از هامان معمار دربار فرعون (قصص، ۳۸) که در کتب دینی یهودیان و مسیحیان نبوده و همواره اسباب پرسش آنان بوده است. با کاوشهای باستان شناسی سده نوزدهم، کشف یک کتیبه و رمز گشایی از خط هیروگلیف روشن شد که این کتیبه از هامان بعنوان سردسته سنگ تراشان نام برده است. این اختلاف دینی – تاریخی سرانجام بسود قرآن حل شد.

بررسیهای تاریخی قرآن نه تنها جهت تقویت انگیزه پژوهش در تاریخ، که همچنین جهت شناخت پدیده ها و گرایشهای موجود در اجتماع روز مسلمین و راهیابی آنها بجانب حق و عدالت و توحید است. قرآن با بررسی سنتهای عام و جمع بندی تجارب تاریخی، مناسبات و جبهه بندی های اجتماعی روز را می شناساند و راه و مقصد حرکت امروز را روشن و هموار می گرداند؛ زیرا حال از گذشته جدا شدنی نیست.

[134] در دوره ای که یوسف پیامبر به مصر رفت، هیکسوسها (از نژاد اعراب) در آنجا حکومت می کردند و پادشاهان خود را "ملک" می نامیدند.

بخش هشتم:

معارف بشری

کل معارف بشری را می توان در سه حوزه 'علم'، 'هنر' و 'فلسفه' (بینش دینی را هم شامل می شود) گنجاند. انسان بر خلاف دیگر جانداران با شناخت قوانین طبیعت راه غلبه بر آنرا می یابد و از جبر آن رهایی می یابد؛ با شناخت نظم اجتماعی – تاریخی از جبرهای این قلمرو آزاد می شود؛ و با شناخت جهان درونی اش (ذهن و روان) از جبرهای درون خود آزاد می گردد و به کمال می رسد. پیوند و همکاری علم و هنر و فلسفه در راستای آزادی انسان از جبرهای نامبرده است. در باره کلیات و روش شناسی علوم در بخش پیشین بحث شد؛ در این بخش نخست از محدودیت علم و کاربرد آن سخن می گویم و سپس به بررسی معارف دیگر می پردازم.

نسبیت علم

از آنجا که پدیده های جهان خلقت بینهایت است و روابط میان آنها نیز بسیار گسترده و پیچیده می باشد، کار علم که کشف این روابط در قلمروهای گوناگون جهان هستی است هرگز به نهایت نمی رسد. علم در تکاملی پیوسته و پایان ناپذیر قرار دارد؛ بگونه ای که هرگز در هیچ زمینه ای نمی توان به شناخت کامل علمی نائل آمد. از آغاز کوشش هدفمند انسان در شناخت جهان بیرون از خود دستاوردهای نظری بسیاری در علوم، یکی از پس از دیگری، از درجه اعتبار ساقط شدند؛ گاه هنوز نظریه ای در اذهان جا نیفتاده خبر ابطال آن می آید! می توان پرسید که آیا تضمینی هست که دستاوردهای امروزی نیز در آینده نزدیک نامعتبر و یا نارسا نگردند؟ منطق علم و روند تاکنونی پیشرفت علم به این پرسش پاسخ منفی می دهد. شناخت قوانین طبیعت، اجتماع و ذهن و ضمیر (جهان واقعی بیرونی و درونی)، چشم انداز رهایی انسان از جبرهای طبیعی، اجتماعی و غریزی را می گشاید؛ اما حتی علوم دقیقه که با کمیتهای قابل اندازه گیری سر و کار دارند، بر اصول کلی و شالوده ای استوار بنا نشده اند و جهان حواس یگانه شالوده کاخ علوم دقیقه بشمار می رود (پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۸۶).
علم مواد اولیه خود را از جهان حواس می گیرد و با اصول راهنمای عقل که منطق و ریاضیات و فلسفه در اختیارش می گذارند آنها را بررسی و تحلیل می کند؛ هدف نظم بخشیدن به ادراکات حسی و کشف قوانین است. منطق علمی از مقدمات معلوم همان استنتاجی را می کند که عقل عام بشری. جهان

بینی علم هیچگاه قطعی و نهایی نمی شود؛ زیرا بدنبال هر کشف نوین علمی خود نیز متحول می گردد. چشمه معرفت جویی انسان هرگز خشک نمی شود و انسان به جهان ساده ای که شناخته است بسنده نمی کند. پیشرفت دانش ظاهرا سقفی نمی شناسد؛ کشف هر قانون جدید، تنها انگیزه پژوهش علمی را بیشتر می کند[135]. زمانی اتمها را در پس همه تطورات و تبدلات، "حقیقت پایدار پدیده های مادی" می دانستند؛ تا آنکه همگان با شگفتی دانستند که آنها نیز در معرض تغییر هستند. بدنبال هر دستاورد علمی، دستگاه جهان بینانه علم بگونه ای متحول می شود که عناصر جدید را در خود جای دهد. پس آنچه امروز "حقیقت" باورانده شده است نیز می تواند دستخوش تغییر و یا تکمیل و اصلاح گردد؛ چنانچه نظریه نسبیت و نظریه کوآنتوم تصویر جدیدی از جهان ساختند که **"عناصر حقیقی آن دیگر اتمهای شیمیایی نیستند بلکه امواج الکترونها و پروتونها هستند که کنشهای متقابل به سرعت نوری آنها و کوآنتوم اولیه کنش آنها مشروطند"** (همانجا، ص ۹۳). نوترون از اتحاد یک الکترون و یک پروتون بوجود می آید و هسته اتم از پروتون و نوترون تشکیل می شود؛ مشروط به آنکه الکترون با پروتون وصلت کند یا به گرد آن بچرخد یک نوترون یا یک اتم هیدروژن بوجود می آید. خواص فیزیکی و شیمیایی اجسام ناشی از این ترکیبات است. پس امروز **"حقیقت گرایی پیشین در نظر ما ساده لوحانه جلوه می کند. اما هیچکس نمی تواند بگوید که آینده دانش کنونی ما را به این صفت متصف نخواهد ساخت"** (همانجا). با توجه به اینکه عمل رهایی بخش انسانی نیازمند حقایق ثابت یقینی است، می توان پرسید که آیا علم می تواند جایگزین کامل دین و یا حتی فلسفه باشد؟ نسبیت و روند پیوسته رو به تکامل علم نمی تواند آنرا جایگزین دین که مبتنی بر نظم ثابت و تغییر ناپذیر هستی است گرداند؛ هر کدام جایگاه و کارکرد خود را در جامعه انسانی دارا می باشد.

پیشرفت منظم جهان بینی علم و معرفت علمی علی الاطلاق بسوی هدفی است که "جهان حقیقی مابعد الطبیعی" نام می گیرد؛ این آنچیزی است که با اطمینان می توان گفت:

"همه سخن ما اینستکه جهان احساسها یگانه جهان موجود نیست، بلکه جهان دیگری نیز وجود دارد که از دسترس درک مستقیم ما بیرون است، جهانی که هم زندگی عملی و هم کار علمی مدام ما را به آن حواله می دهد. در واقع، تلطیف معرفت ما از جهان، جوینده را به کشف ساختمانهای نهایی آن سوق می دهد. و چون جوینده باید آنچه را که موضوع پژوهش وی است حقیقی بشمارد، موجودیت واقعی جهان حقیقی را، بمعنای مطلق کلمه، مسلم فرض می کند. این ایمان استوار به وجود یک ذات مطلق در طبیعت شرط کار اوست و امیدش را به اینکه اندکی به طبیعت عینی

---

[135] در این زمینه البته باید به ساختار عقلانی – منطقی علم وفادار بود و از خیال پردازی پرهیز کرد. در فیلمها و کتابهای علمی – تخیلی، که عمدتا در امریکا تولید می شود و حامیان سلطه جهانی غرب آنها را برای گسترش تسلیم طلبی جهانیان پخش و تبلیغ می کنند، شیفتگی به قدرت و سلطه تهیه کنندگان را به خیال پردازی بی حد و حصر کشانده است. آرزوی پیشرفت علوم و فنون برای حل مسائل و مشکلات عدیده جوامع بشری نیست؛ برای فراهم ساختن امکانی برای کنترل سیستماتیک انسانهای روی زمین و برده ساختن آنهاست! جنون قدرت و سلطه گری آنها را به این خیال و آرزو وا داشته که روزی بتوان سرباز و جاسوس امریکایی را نامرئی کرد و از دیوارهای آهنی و بتونی عبور داد؛ با ساخت رایانه های کوآنتومی سازمان سیا را در دستیابی به محرمانه ترین اسرار ملتها توانا ساخت؛ سلاحهای پرتو افکن با توان کشتار و تخریب بسیار بالا تولید کرد؛ "جنگ ستارگان" به راه انداخت؛ اندیشه انسانها را خواند و آنها را کنترل و برنامه ریزی کرد و...

نزدیکتر شود و از رازها پرده بر گیرد نیرو می بخشد" (همانجا، ص ۹۷ – ۹۶). در روند پیشرفت دانش، تصورات کهن کنار می روند و مفاهیم انتزاعی تر وارد می شوند:

"بدینسان، پژوهش نظری از واقعیت ساده لوحانه به سوی حقیقت مابعد الطبیعی بالا می رود" (همانجا، ص ۹۸)؛ اما **"از نظرگاه علوم دقیقه، همچنان گودالی گذارناپذیر بین جهان ظاهر و جهان حقیقی مابعد الطبیعی بجا می ماند، و این گودال در نظر مرد علم کششی پدید می آورد که اشتهای وی را برای معرفت شدیدتر می کند. اما در عین حال، در آنجا به مرزی بر می خورد که عبور از آن در حد دانش نیست. کامیابیهای دانش هر چه باشد، علم در مابعد الطبیعه نفوذ نخواهد کرد... پس جهان حقیقی مابعد الطبیعی مبدأ پژوهش علمی نیست، بلکه مقصد وصول ناپذیر آن است"** (همانجا، ص ۹۹ – ۹۸).

از سخنان این دانشمند فیزیک بر می آید که علم، با اینکه در انگیزه و هدف با دین و بینش دینی در پیوند است، اما هرگز جایگزینی برای دین نیست؛ مکمل آنست. این را نیز باید دانست که پژوهشگر علم نمی تواند از هر گونه فلسفه نظری تهی باشد. از سوی دیگر، یک نظریه علمی عام باید با آزمونهای بسیار تأیید شود؛ ولی مشکل دانش و دانشمند آنستکه هر چه نظریه ای بیشتر تأیید شود بیشتر در برابر تغییر پایداری می ورزد (همانجا، ص ۱۰۱)[136].

هنر

اگر بر جنبه عاطفی شناخت (احساس درونی) تأکید کنیم به هنر می رسیم. نسبت عاطفه به ادراک در همه هنرها یکسان نیست؛ جنبه عاطفی موسیقی بیشتر است. هنر بازتاب عاطفی – تخیلی واقعیات جهان بیرونی در جهان درونی انسان است، بر بستر نیازهای حیاتی، و یک نگرش فلسفی که بر تجربه درونی و کیفیت متکی است. هنر نیز موافق مقتضیات زندگی اجتماعی انسان تغییر می پذیرد و متقابلا زندگی اجتماعی را دچار تغییر می کند. هنرمند امید و آرزوهایی را که با هر دگرگونی محیطی در انسان برانگیخته می شود، شناسایی می کند.

معرفت شناسی هنر: در بخش نخست این نوشتار گفته شد که عنصر عاطفی – تخیلی در زمینه شناخت جهان و کشف حقیقت بازدارنده است. اما عنصر عاطفی – تخیلی پایه کار هنری و ادبی در بیان نیازها و آرزوهای انسان است. نیازهای طبیعی و آرزوهای تاریخی انسان زمینه پیدایش و تقویت عواطف و تخیلات اند، و آثار هنری و ادبی نیز نتیجه کارکرد این عواطف و تخیلات می باشند. از آنجا که

[136] نمونه های زیادی در این مورد موجودند: مقاومت مردم در برابر تولد ویژه عیسی، مقاومت اصحاب علم در برابر تئوریهای نوین، مقاومت کلیسا در برابر تئوری کپرنیک، مقاومت اولیه مارکسیستها در برابر تئوری نسبیت و...

آرزوها و نیازهای حیاتی انسان با وجود تغییرات شکلی از ثبات و پایداری تاریخی برخوردارند، درونمایه آثار هنری و ادبی دچار تغییرات بنیادی نمی شود. اگر ارزشهای عام انسانی و آرمانهای اجتماعی، که ریشه در نیازهای تکاملی انسان دارد، درونمایه آثار و فرآورده های هنری و ادبی باشند، هنر و ادبیات مایه پیوند تاریخی انسانهایی با عواطف و انگیزه های متعالی همانند می شود؛ کارکرد آن نیز شتاب بخشیدن به تحول و پیشرفت اجتماعی می شود. اما اگر نیازهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی گروههای مسلط و برخوردار اجتماع زمینه پیدایش عواطف و تخیلات هنری و ادبی باشد، هنر و ادبیات کارکردی دگرگونه می یابد؛ به استواری و ماندگاری ارتجاع و استثمار یاری می رساند، و در روند تکامل اجتماعی انسان اخلال ایجاد می کند. در این زمینه، دیدگاهها بطور کلی به دو دسته تقسیم می شوند؛ دیدگاهی که هنر را به زیبایی و زیبایی شناسی و لذت جویی وابسته می کند، و دیدگاهی که هنر را در پیوند با ارزشهای عام و فراگیر انسانی و عمل آگاهانه اجتماعی فهم می کند. **کانت، شیللر، شلینگ، هگل** و پیروان آنها به دسته نخست تعلق دارند که دستگاه ارزشی آنها نه بر 'خوبی – بدی' که اساسا بر 'زیبایی – زشتی' قوام گرفته است. کانت زیبایی را لذت ویژه ای نشأت گرفته از خودخواهی انسان می داند. بگفته شیللر، هنر تجلی زیبایی زندگی است که مقصدی جز زیبایی ندارد (تولستوی، هنر چیست؟ ص ۳۱). بگفته **فیشته**، زیبایی در "روح زیبا"ی هنرمند پدید می گردد. هگل، زیبایی را تجلی یک تصور (یک مثال) و هنر را بروز این تصور می داند. اما 'زیبایی' مفهومی مبهم و ذهنی است؛ گویند چیزی است که انسان را بر سر ذوق می آورد بی آنکه سودی به او برساند! برای زیبایی معیاری عینی وجود ندارد؛ یک "اثر زیبا" ممکن است برای عده ای از مردم خوشایند و برای عده ای دیگر ناخوشایند باشد. هر انسانی برای خود معیاری دارد؛ زیرا 'زیبایی' بخودی خود وجود ندارد. از اینرو **هربرت، شوپنهاور** و بویژه **تولستوی** با دیدگاه دسته نخست در افتادند. بگفته هربرت، زیبایی از خود هستی ندارد؛ آنچه هستی دارد داوری ما در باره زیبا و زیبایی است. شوپنهاور دستگاه فلسفی و نظریه زیبایی شناختی هگل را نفی کرد و به زیبایی معنای معنوی داد: زیبایی ظهور نامتناهی در متناهی است که مراتبی دارد و آگاهی از حد اعلای زیبایی با مراقبت از نفس ممکن می شود. تولستوی هنر را شرط زندگی اجتماعی و وسیله ارتباط انسانی در تاریخ می داند: کسانیکه در هر عصری تأثیر یکسانی از یک اثر هنری پذیرفته اند با هم در ارتباطند؛ این تأثیر قابل انتقال به دیگران است:

"هنر آنگاه آغاز می گردد که انسانی با قصد انتقال احساسی که خود آنرا تجربه کرده است، آن احساس را در خویشتن بر انگیزد و بیاری علائم معروف و شناخته شده ظاهری بیانش کند" (هنر چیست؟ ص ۵۶ – ۵۵).

در "دانش زیبایی شناسی"! (یعنی در عالم پندار)، معمولا 'زیبایی' را متعالی، عرفانی و متافیزیکی تبیین می کنند؛ نظیر این جمله رایج در ایران امروز که "خدا زیباست و زیباییها را دوست دارد"![137] اما در روند واقعی و عینی، 'زیبایی' با پست ترین اشکال لذت جویی مادی گره می خورد! تاکنون صدها "اندیشمند" هنر را بر پایه مفهوم زیبایی و زیبایی شناسی تبیین کرده اند که سرشار از ابهام و تناقض و خیالپردازی است (تولستوی، "هنر چیست؟"، فصل سوم). بی تردید عاطفه و خیال کارکرد برجسته ای در هنر و ادبیات دارند؛ اما نمی توان هنر را بمثابه یک معرفت اکتسابی نیز عاطفی و تخیلی تبیین کرد. مفاهیم گنگ "زیبایی" و "لذت" در شالوده هنر، از تعریف و تبیین عینی هنر باز می دارد و آنرا وابسته به تمایلات شخصی می کند.

در دیدگاه فلاسفه یونان باستان (سقراط، افلاطون و ارسطو)، مفاهیم 'زیبایی' و 'نیکی' هماهنگ بودند؛ بر پایه این ابهام[138] دانش کاذبی بنام "دانش زیبایی شناسی" در عصر بورژوازی بدست **بومگارتن** (سده هیجدهم میلادی) بنیاد نهاده شد و هنر بر پایه این شبه دانش تبیین گردید. در این باره باید گفت که هنر نتیجه واکنشهای عاطفی – تخیلی و نه شناخت تجربی – تعقلی انسان است؛ منطقا نمی تواند بر پایه دانشی استوار گردد. بر بنیاد زیبایی و زیبایی شناسی طبیعتا نمی توان کارهای هنری را ارزشیابی کرد و 'هنر خوب' را از 'هنر بد' باز شناسی نمود؛ معیاری عینی برای ارزشیابی وجود نخواهد داشت. اندیشمندان هنر بورژوایی، که جز به راههای اثبات "حقانیت" سرمایه داری و پاسداری از نظم بهره کشانه و ارزشهای بنیادی آن نمی اندیشند، خود به تناقض بنیادی دیدگاه خود و الزامات زیبایی شناسی کذایی شان واقف هستند؛ تنها برای برون رفت از تناقض و سر سپردن به "الزامات" نظام است که نعل وارونه می زنند:

"چون افراد طبقات عالیه بیش از پیش به تضاد بین زیبایی و خوبی بر خورده اند، زیبایی را بعنوان عالیترین کمال مطلوب شناخته اند و بدینسان خود را از چنگ تقاضاهای اخلاق رها کرده اند. این افراد نعل وارونه می زنند؛ بجای آنکه هنر خود را کهنه و منسوخ بدانند، اخلاق را منسوخ می دانند و برای آنان که بر "پایگاه رفیع پیشرفت و تکامل بشری جای دارند" بی معنا می شمارند و می پندارند که خود بر این پایگاه قرار دارند" (همانجا، ص ۱۹۴ – ۱۹۳). واقعیت آنستکه شکافها و تضادهای اجتماعی در جهان هنر نیز بازتابهایی دارد؛ بدینگونه که هنر توده مردم را از هنر طبقات مسلط و برخوردار از امتیازات جدا می سازد. تفاوت کیفی میان هنر

---

[137] و با این بیان، خدا را موافق خالکوبی و بوتاکس و کاشت مو و عمل زیبایی بینی، لب، سینه، باسن و ... نشان می دهند! اینست سرانجام غم انگیز نظام سرمایه داری "اسلامی" در ایران، و تأثیر ویرانگری که سودجویی و لذت طلبی ذاتی سرمایه داری بر بینش دینی حاکم بر ایران گذارده است!

[138] اگر 'زیبایی' مایه خوشی و پایه خواهشهای نفسانی است، 'خوبی' قرین تسلط بر نفس و دستمایه تکامل بجانب خدای مطلق هستی است؛ ایندو نمی توانند هماهنگ باشند؛ دیدگاه فلاسفه نامبرده درست در برابر دیدگاه پیامبران موحد است. ترکیباتی چون "زیبایی اخلاقی"، "زیبایی روحانی" و یا "زیبایی معنوی" نیز تنها راه گریزی برای پیروان "دانش زیبایی شناسی" است؛ این ترکیبات جز به 'خوبی' معطوف نیستند.

مردمی و هنر طبقات ممتاز در همه جوامع دیده می شود، و البته تأثیر پذیری ویرانگر[139] گروههای مردم (و نیز هنر مردمی) از هنر تحمیلی طبقات ممتاز و مسلط ماهیت این هنر را مردمی نمی کند؛ این تأثیر پذیری در زمینه های دیگر هم دیده می شود و امری کاملا عادی است؛ خاستگاه، ماهیت و کارکرد است که در این جداسازی تعیین کننده است. هنر زیباپرست و لذت جو در میان طبقات مسلط و برخوردار شکفتن و بالیدن گرفت؛ عواطف، ارزشها و پیامهای این طبقات را منتقل می کند که مضمون و محتوای آنها **غرور، برتری جویی، خشونت، شهوت جنسی** و **افسردگی** است. غرور فردی، قومی – نژادی و طبقاتی، و نیز ستایش زور و خشونت، محتوای اصلی هنر استثمارگران و زورمداران غربی در سرآغاز عصر سرمایه داری بود؛ این محتوا با ضرورت گسترش سلطه جهانی نظام سرمایه داری هماهنگ است. با تثبیت نظام بهره کشی جهانی و تراکم ثروت و تمرکز قدرت، شهوت جنسی برای به حداکثر رساندن خوشگذرانی طبقات نامبرده در کانون فرآورده های هنری قرار گرفت. سرانجام محدودیت طبیعی لذت جوییها از یکسو و گسترش مقاومتهای مردمی علیه سلطه از سوی دیگر، یأس و نومیدی و افسردگی این طبقات را به ارمغان آورد که به هنر آنان نیز منتقل گشت! کارکرد این هنر، تحمیق انسانها و کشتن انگیزه تغییر و تحول در آنهاست. این هنر قالبی تأمین کننده نیازهای طبقات استثمارگر و سلطه جو و پاسدار نظم سیاسی – اجتماعی مستقر است. اما هنری که از میان توده مردم برخاسته است، اساسا تمایلات عالی انسانی که از یک جهان بینی ژرف مایه می گیرد را منعکس می سازد؛ امید بخش و شورآفرین است و معطوف به همه انسانهاست. ارزشهایی که در این هنر متبلور می شوند، ارزشهای عام و ثابت انسانی اند که اساسا در جهان بینی توحیدی پیامبران ابراهیمی تبیین گشته اند؛ ارمغان این جهان بینی پیوند و همبستگی همه انسانهای روی زمین صرف نظر از وابستگیهای قومی – نژادی، مذهبی، سیاسی و طبقاتی آنها در مسیر رشد و بهروزی و رستگاری است. از دیگر تفاوت کیفی این دو گونه هنر آنستکه هنر طبقات مسلط و ممتاز برخلاف هنر مردمی پتانسیل رشد و پیشرفت ندارد؛ راز این ناتوانی در آنستکه لذایذ زندگی در همه ابعادش با محدودیت طبیعی روبروست، و عواطفی که این طبقات می پرورند برآمده از این لذایذ است. اما تمایلات عالی انسانی، برخلاف عواطف خاص طبقات مسلط و ممتاز، ژرف، گونه گون، غنی و نو بنو شونده اند؛ بنابراین، چشمه جوشان هنر مردم هرگز نمی خشکد! ابعاد بی پایان نیازهای معنوی انسان و ارزشهایی چون آزادی، عدالت، برابری، شورا، همبستگی، رشد، کمال و ... پیوسته عواطفی برمی انگیزند و پیامهای خود را در اشکال گوناگون هنری و ادبی به تاریخ منتقل می سازند. هنر و ادبیات مردمی درون جوش و بالنده است؛ بی آنکه نیاز به سرمایه مالی و مدیریت و آموزشگاه و هنرکده داشته باشد. آنگاه که سودجویان و

[139] روزانه زندگی میلیاردها انسان و بویژه جوانان در تقلید از "هنرمندان" وابسته به طبقات ممتاز و مسلط تباه می شود؛ این هنرمندان هم امکانات و نیروی مردمان را به باد می دهند و هم فکر و روح آنها را به بند می کشند.

زورپرستان با جهان هنر وداع گویند، همه تئوریهای زیبایی شناختی اندیشمندان وابسته به آنها نیز رنگ می بازد و جهان بینی توحیدی زیربنای هنر می گردد؛ هنری که دیگر نه لذت جوست و نه انحصاری، نه حرفه ای است و نه سوداگر؛ هنری که از آن تک تک انسانها خواهد بود و وسیله انتقال پیامها و عواطف عالی انسانی.

فلسفه

شناختی که نتیجه تعمیم همه شناختهای علمی و هنری است و با تعقل یا تخیل، و نه مستقیما با روش تجربی، بدست می آید را **فلسفه** می نامند. فلسفه هم راهنمای عمل انسان است و هم راهبر علم و هنر[140]؛ با اینکه خود نیز از نتایج علم و هنر بهره برداری می کند. در جهان باستان، "فلسفه" شامل همه معارف نظری و عملی می شد. با پیشرفت و گسترش معارف انسان، هر کس ناگزیر حوزه خاصی را برای پژوهش برگزید و بدینگونه علوم یکی پس از دیگری از فلسفه جدا گشتند؛ بی آنکه بی نیاز از فلسفه گشته و پیوندهای خود را با فلسفه گسسته باشند. نگاه پرسشگر انسان به جهان و آغاز و انجام آن اساسا از پژوهش علمی و آفرینش هنری جداست؛ اما باید دانست که استقلال علم و فلسفه و هنر و معارف دینی از یکدیگر **نسبی** است.

در یونان باستان، واژه های یونانی 'فلسفه' و 'سفسطه' در برابر هم بود؛ سفسطه انکار واقعیات بیرونی و کیفیت آنها بود. سقراط و افلاطون و ارسطو با سفسطه در آویختند و سنتهای ویژه ای در فلسفه پایه گذاری کردند؛ ارسطو قوانینی برای منطق یا روش درست اندیشیدن و تمییز درست از نادرست وضع کرد (منطق صوری). منطق، اخلاق و حکمت اولی (متافیزیک) از حوزه های فلسفه اند.

سازگاری و عدم تناقض، معیار تفکر منطقی است. ممکن است مکتبی در درون سازگار باشد ولی در برخورد با واقعیت تناقضاتش آشکار شود (مکتب معرفت شناختی پوزیتیویسم)؛ بگفته راسل، **"فلسفه ای که منسجم نیست نمی تواند تماما صحیح باشد؛ اما فلسفه ای که منسجم است به آسانی می تواند تماما غلط باشد"** (تاریخ فلسفه غرب، ص ۴۶۵). یک دستگاه فلسفی باید از سازگاری برخوردار باشد؛ چه از بیرون و با واقعیت و چه از درون و با عناصر تشکیل دهنده اش. سازگاری درونی و بیرونی ('عدم تناقض' و 'تطبیق با واقعیت') معیار سنجش دیدگاههای فلسفی می باشد. با اینهمه، بدلیل تفاوت در نحوه استدلال و اسلوبهای منطقی از یکسو، و وابستگی فلسفه به دانشی که پیوسته در تکامل است از سوی دیگر، نفی و

---

[140] با دانستن کارکرد فلسفه می توان فهمید که چرا ورود اسلام به ایران و اعتقاد ایرانیان به فلسفه غنی توحیدی اسلام منشأ پیشرفت علم و هنر و ادبیات شد و دانشمندان و اندیشمندانی ظهور یافتند که پیش از آن پیدایشان نبود.

اثبات دیدگاههای فلسفی آسان نیست. مسئله صحت و سقم فلسفه ها تنها در چهار چوب استدلال و منطق حل نخواهد شد؛ تجربه بلند مدت تاریخی نیز به این امر کمک می کند. تاریخ آزمایشگاه دیدگاههای فلسفی است؛ همانگونه که حقانیت نظریه های علمی نیز در نهایت با تجربه گسترده تاریخی روشن می شوند.

جهان بینی و فرهنگ

جهان بینی مجموعه اندیشه ها و دیدگاههاست در باره جهان و پدیده های آن. دیدگاهها و اندیشه های فلسفی، علمی، اخلاقی، سیاسی، حقوقی، اجتماعی، اقتصادی و هنری مجموعا جهان بینی را تشکیل می دهند؛ اما فلسفه هسته مرکزی جهان بینی است. جهان بینی بازتاب زندگی اجتماعی و فرهنگ در هر دوره تاریخی است؛ بستگی به شناساییهای عمومی در هر دوره تاریخی و شرایط اقتصادی و اجتماعی آن دوره دارد. در روند تکامل اجتماعی و فرهنگی، انسان پدیده ها را در ذهن از هم باز شناخت و به 'منطق' و اصول راهنمای عقل چون 'هویت' (اینهمانی) و 'عدم تناقض' دست یافت و بگفته لوی برول جامعه شناس فرانسوی قرن بیستم از "قانون اشتراک" رهایی جست. همچنین انسان توانست میان طبیعت بیجان و طبیعت جاندار فرق نهد. انسان ابتدایی در جهانی سراسر زنده و جاندار زندگی می کرد؛ باد و آبشار و کوه و دریا ... همه زنده بودند! رد پای فرهنگ اقوام ابتدایی و افسانه ها و باورهای باستانی را در فرهنگ عامیانه و جهان بینی تمدنهای امروزی نیز می توان دید. پیشرفتهای شگرف علوم و فنون و تحولات اجتماعی زمینه جهان بینی علمی را فراهم کرده است؛ هر چند شناسایی علمی هنوز فراگیر نشده و پنداربافی پایان نگرفته است. در بررسی تکامل فرهنگ بشری همچنین باید دانست که سحر و جادو شکل ابتدایی و آغازین علم و نخستین گام در شناخت تجربی – تعقلی پدیده های واقعی بود؛ پذیرش اصل علیت و جبر علمی نیز در جادوگری دیده می شود[141].

مناسبات و مرزهای جدایی و پیوند علم، فلسفه و هنر

علم و هنر: همنوایی و همزیستی علم و هنر از اینجاست که هر دو به نخستین مرحله شناخت انسان از واقعیتهای بیرونی مربوط می شوند: ادراک حسی و عاطفه (واکنش روانی). این همنوایی و همزیستی

[141] جادوگر همچون دانشمند برخورد تجربی با پدیده ها دارد و آنگاه که می کوشد واقعیت را با توسل به نظم و قانونمندی ویژه جهان تغییر دهد، یعنی به اصول نظم و قانون و علیت ایمان دارد! باری، کیمیاگری زمینه علم شیمی شد، فالگیری و طالع بینی و اعتقاد به سعد و نحس کواکب زمینه ساز علم هیئت و نجوم شد، ساخت معجون برای دور کردن دیوها و ارواح خبیثه به پیدایش داروسازی و پزشکی انجامید و ...

در برخورد با واقعیتهای اجتماعی عمیقتر است و به همکاری نزدیک ایندو می انجامد؛ ره آورد آن چنانکه دیدیم پیدایش دیدگاههای اجتماعی آمیخته به پندار است. جامعه شناس و هنرمند نیازها و مقتضیات جامعه خود را در می یابند و هر یک در حوزه خود راهکاری می جوید؛ هر دو بر میراث فرهنگی بشر تکیه دارند. عناصر مورد نظر هنرمند بیشتر عامیانه و از آن دانشمند تخصصی است. مفاهیم علمی ساخت منطقی دارند و بیان دانشمند نیز منطقی است؛ مقوله های هنری اما از ساختی عاطفی برخوردارند و بیان هنرمند نیز عاطفی می باشد. روش شناخت دانشمند تجربی – تعقلی است و روش کار هنرمند عاطفی – تخیلی. تمرکز دانشمند بر جنبه **کمی** واقعیت بیرونی است و تمرکز هنرمند بر واکنش **کیفی** درونی نسبت به آن. دانشمند با کمیت های قابل اندازه گیری سر و کار دارد، و هنرمند با کیفیت های غیر قابل اندازه گیری. پندارزدایی از علوم و مهار عاطفه در شناسایی علمی ضروری است، ولی هنر بی عاطفه و بی پندار معنا ندارد؛ جهان هنر اساسا ساختگی است؛ هنرمند "ایراد" و "کمبود"ی را که در طبیعت و اجتماع می بیند، به نیروی **تخیل** خویش "برطرف" می سازد.

فلسفه و هنر: رویکرد اجتماعی فلسفه و هنر سبب مناسبات نزدیک ایندو شده است. در هر دوره تاریخی و در هر جامعه ای، یک دستگاه نظری – فلسفی، که اساسا دینی بوده است، وجود داشته که معیار ارزشگذاری پیامها و عواطفی بوده که انتقال آنها را هنر بر عهده داشته است. هنر در جهان باستان، که در یونان **هومر** آنرا تبیین کرد، بر زمینه آگاهیهای فلسفی – دینی پا گرفت. در میان هندویان، بودائیان، یهودیان، مسیحیان و مسلمانان نیز هنر بر بستر شعور دینی بالیدن گرفت. داستان های سومری و بابلی، ایلیاد، اودیسه، سرودهای مذهبی هند (اوپانیشادها) و داستانهای تاریخی قرآن از این نمونه اند. تفاوت دستگاههای نظری معیار در میان طبقات و گروههای اجتماعی متخاصم سبب جبهه گیریهای فرهنگی می شود که هم در فلسفه و هم در هنر بارز می شود:

طبقات فرودست که پیرو آموزه های برابری و برادری پیامبران موحد و رهبران آزاده تاریخ بوده اند با کارهای رایج هنری که برای دارندگان زر و زور "زیبا" و "لذت بخش" بوده است میانه خوبی نداشته اند؛ هنر زیباپرست و لذت جو در میان طبقات زورمند و برخوردار شکفته شد و پیشرفت نمود. "هنر" در میان این طبقات با نهیلیسم (**پوچ گرایی**) و **دم غنیمتی** پیوند خورد، و در میان مردمان عدالتخواه انقلابی و اندیشمندان آزاده با دیدگاههایی وصلت کرد (جهان بینی توحیدی) که راهنمای نفی بنیادی ستم و بیعدالتی و زورمداری از حیات اجتماعی انسان، و تحول به جانب حق و عدالت و آزادی بود.

اما مرز فلسفه با هنر تنها در نگاه کل گرایانه به جهان هستی نیست؛ روش پژوهش در فلسفه تعقل منطقی است و از آن هنر عاطفه و تخیل است[142].

علم و فلسفه: علم و فلسفه در پیشرفت و تداوم کاوشها و پژوهشهای خود نیازمند یکدیگرند. تعقل فلسفی بر پایه دستاوردهای علمی انجام می گیرد و قطعیت قوانین عمومی علم منوط به درستی اصولی است که اساسا فلسفی اند یعنی به کوشش عقل انسانی بدست آمده اند. برای روشن شدن مرز میان علم و فلسفه چند پرسش فلسفی را سرنویس می کنم:

آیا اراده ما آزاد است یا همچون پدیده های مادی تابع علیت می باشد؟ رابطه فرایندهای جسمی با فرایندهای روحی چگونه است؟ کدامیک تعیین کننده است؟ آیا اندیشه یک تراوش مغزی است؟ آیا از محدودیت زمانی – مکانی پدیده ها می توان محدودیت زمانی – مکانی کل جهان هستی (کیهان بزرگ) را نتیجه گرفت؟ آیا جهان آفرینش آغازی دارد؟ فاز پایانی بشریت و زندگی اجتماعی انسان چگونه خواهد بود؟ نهایت نو شدگی پدیده ها و سامانه ها کجاست؟ آیا جهان آفرینش غایت و مقصدی دارد که برگشت ناپذیر و شتابان بسوی آن در پیش است؟ آیا هستی و تحولات آن هدفدار و هدایت شده است یا تابع تصادف و اتفاق؟ آیا بر جهان آفرینش نظم و یگانگی و تدبیر حاکم است؟ آیا انسان در جهان تنهاست؟ (تنها موجودی است که به عقل و اختیار دست یافته است؟) اگر کمیت مادی پدیده های نوین در روند تکاملی آفرینش کاهش می یابد و کیفیت آنها پیوسته افزایش می یابد، آیا با منطق ریاضی می توان از هنگامی سخن گفت که مرزهای مادی در هم بریزد و جهانی با کمیت مادی صفر و کیفیت بی نهایت متعالی، که در اینصورت غیر مادی خواهد بود، پدیدار شود؟ آیا انسان پس از مرگ زندگی دیگری را آغاز خواهد کرد؟ آیا قیامت رخ خواهد داد؟ کی و چگونه؟ جهان دیگر چگونه جهانی خواهد بود؟ چرا حرکت تکاملی جهان شتاب می گیرد؟ چشم انداز پیشرفتهای علمی و فنی آینده به چه صورت خواهد بود؟ و...

علم پاسخی به پرسشهای بالا ندارد و نمی تواند هم داشته باشد؛ علم تجربه گر است، و پرسشهای فلسفی تجربه کردنی نیستند. حوزه علم، حوزه کمیتهای سنجش پذیر است؛ کمیتهایی که قابل اندازه گیری و شمارش هستند و به آزمون و تجربه در می آیند. علم حتی پاسخی به پرسشهای مربوط به چگونگی پیشرفت علم و سنجش روشهای تحقیق هم ندارد و بخش ویژه ای از فلسفه بنام "فلسفه علم" وظیفه پرداختن به این پرسشها را دارد. فلسفه اما پاسخی است کلی به مسئله وجود و در کانون هر دستگاه اعتقادی است. هستی شناسی زمینه ای بدست می دهد که بتوان مضمون و مفهوم آفرینش را تبیین کرد.

---

[142] در دفتر دوم از مجموعه پژوهشی "فلسفه تطبیقی" مسلم خواهد شد که فلسفه ای که هنر زیباپرست و لذت جو را تبیین می کند از تعقل منطقی هم دور می شود.

فلسفه اگر چه بر دستاوردهای علمی متکی است، در نهایت یک کوشش عقلی در تبیین جهان است؛ بر پایه این تبیینات است که دستگاههای بهم پیوسته نظری – ارزشی (ایدئولوژی ها) شکل می گیرند. شناخت هستی وظیفه علم است و فهم معنای آن کار فلسفه (حکمت)؛ پس باید از در هم آمیختن مرزهای علم و فلسفه جلوگیری کرد. علم سه ویژگی دارد؛ نخست آنکه پیوندی تنگاتنگ با تجربه امر واقع دارد، دوم آنکه علم بر جنبه های کمی واقعیت (اندازه ها) نظر می کند، و سوم آنکه بر فلسفه متکی است؛ خصیصه سوم، که بیانگر رشته های پیوند علم با فلسفه است، در علوم اجتماعی[143] بارز تر است و بهمین دلیل این علوم عرصه تضادها و چالشهای بزرگ نظری است. برای نمونه، روانشناسی و علوم اجتماعی غربی متکی بر فلسفه ماده گرایی مکانیکی است. در ارزیابی روانشناسی رفتارگرایانه فروید و جامعه شناسی غربی به این پایگاه فلسفی اشاره شد؛ نقد گسترده این مکتب فلسفی (ماده گرایی مکانیکی) بر عهده دفتر بعدی است...

باری، قلمرو فلسفه از قلمرو علم (آزمون و شمارش و سنجش و اندازه گیری) جدا است و قلمرو تبیین عقلی و پاسخ به پرسشهایی است که به معنا و ماهیت این جهان و زندگی انسان مربوط می شود؛ پرسشهایی که علم توان پاسخگویی به آنها را ندارد. فلسفه در معنای عام آن تبیین جهان، تاریخ و انسان است؛ در معنای خاص تنها تبیین جهان می باشد. فلسفه مستقیما به تجربه متکی نیست، بلکه بر قوانین عام هستی تکیه دارد؛ در حالیکه علم نظم حاکم بر بخشهای گوناگون هستی را از راه آزمون و تجربه می شناسد. این نظم که بیانگر روابط نمودهای هستی است در قالب قانون بیان می شود؛ قانونی که نه تنها بیانی فشرده از نتایج آزمونهای گذشته انسان است، بلکه خود راهنمای کشف قوانین ناشناخته دیگر هستی هم خواهد بود. اما هر علمی ناظر بر یک بخش، یک وجه یا یک بعد از جهان است. در داستان "فیل مولونا" در مثنوی، هر کس بر اساس تجربه محدود حسی خود فیل را شناسایی می کند؛ دانای هر علمی هم با جهان آفرینش اینگونه برخورد می کند:

چشم حس همچون کف دست است و بس ‌ ‌ ‌ ‌ نیست کف را بر همه او دست رس

فلسفه نقش شمع را در داستان مولانا بازی می کند و چراغ راهنمای حقیقت است. زندگی انسانی و عمل اجتماعی نیازمند تبیین عام ترین قوانین حاکم بر هستی است. نظریه های عمومی تر علم گستره بیشتری از هستی را در بر می گیرند؛ **وحدت** را جایگزین **کثرت** می سازند و زمینه را برای فلسفه یا تبیین کل هستی و معنای آن فراهم می گردانند. همچنانکه علم بدون نظریه های عمومی جز گزارشی آشفته از نمودهای پراکنده هستی نیست، بدون تبیین این نظریه ها در فلسفه هم نیاز انسان به اندیشه راهنمای

---

[143] بی تردید نمی توان آموزه های اجتماعی کاپیتالیستی یا مارکسیستی را "علوم اجتماعی" نامید.

عمل برآورده نمی شود. عمومی ترین نظریه های علمی در طبیعت و اجتماع هم نمی توانند به آغاز و انجام جهان، مقصود آفرینش انسان، مسئولیت انسان، پایان تاریخ و... بپردازند. لذا علم توان رهبری یک جنبش انقلابی اجتماعی را ندارد؛ به جهان بینی فلسفی و اندیشه راهنما نیاز است. کار فیلسوف تعقل و درک معنای نظریه های عمومی علوم زمان و ساخت و پرداخت دیدگاهی است که همه هستی را در بر بگیرد. آن دیدگاه فلسفی که بر نظریه های علمی بیشتری مبتنی باشد، و سازگاری منطقی بیشتری با نظریه های عمومی علم از خود نشان دهد، استواری و کارآمدی بیشتری خواهد داشت. پس فلسفه چیزی نیست جز تعمیم منطقی شناختهای علمی جهت تبیین جهان، تاریخ و انسان. اگر علم را از فلسفه جدا کنیم، سفسطه بدست می آید؛ اگر از تعقل منطقی بر نظریه های علمی خود داری کنیم، علم گرایی (یا تجربه گرایی) رخ می نماید؛ و اگر علم و منطق هر دو را از فلسفه جدا سازیم، "عرفان" پدیدار می گردد! با اینکه مرزهایی علم و فلسفه را از هم جدا می کنند، رشته هایی نیز آنها را سخت بهم پیوند می دهند؛ هم بنیاد فلسفه و کار فلسفی بر علم استوار است و هم علم و شناخت علمی نیازمند پذیرش قبلی پاره ای از اصول فلسفی است؛ پژوهش تجربی از پژوهش نظری جدایی ناپذیر است و استقلال علم و فلسفه از یکدیگر نسبی است:

مبانی فلسفی علم عبارتند از: ۱) جهان بیرونی واقعیت دارد، ۲) جهان واقعی بیرونی قابل شناخت است، ۳) بر این جهان نظمی ثابت و قابل شناسایی حکمفرماست. پذیرش پیشاپیش اصول نامبرده شرط پیشرفت در علم و شناخت علمی است. فلسفه نیز از جهان باستان تا امروز وابستگی زیادی به دستاوردهای علمی و فنی داشته است و تاریخ فلسفه گواه است که چگونه بدنبال هر تئوری نوین علمی یا دستاورد فنی و اجتماعی تحولی در دیدگاههای فلسفی و تصاویر جهان بینانه رخ داده است. پس فلسفه نیز یک پایگاهی در علم دارد[144]. در فلسفه مبتنی بر علم یا 'فلسفه علمی'[145]، استنتاجات فلسفی نباید با نظریه های به اثبات رسیده علمی در تضاد باشد.

---

[144] در میان اندیشمندان گرایشی که پیوند میان علم و فلسفه را نادیده می گیرد، به "مکتب تفکیک" شهره است، و گرایشی که مرزهای جدایی علم و فلسفه را نمی بیند، "مکتب ادغام" نام گرفته است.

[145] مارکسیستها از این واژه تعبیر غلطی داشتند؛ فلسفه و ایدئولوژی خود را مساوی علم می شناساندند، و بدینگونه مرزهای علم و فلسفه را در هم می ریختند. علمیت مارکسیسم به معنی علمی بودن احکام ماتریالیسم دیالکتیک است؛ در حالیکه ماتریالسیم دیالکتیک جز استنباطهای فلسفی از قوانین و فرضیه های علمی نیست. در ادبیات مارکسیستی آشفتگی بسیاری در تعریف علم و فلسفه موجود است؛ مرزهای علم و فلسفه روشن نیست. در اندیشه مارکس و انگلس بدلیل تجربه گرایی و علم گرایی گرایش به ملغی کردن فلسفه دیده می شود، ولی نیازهای سیاسی و عمل گرایی سبب پذیرش فلسفه می شود؛ فلسفه وسیله ای می شود برای تبیین و پیشبرد ایده های سیاسی و اجتماعی.

نسبیت فلسفه

دریافتهای فلسفی بشر در هر دوره تاریخی، بدلیل وابستگی به علم، عموما دارای ارزش و اعتبار نسبی هستند؛ همچنانکه شناختهای علمی انسان نیز بدلیل وابستگی به تجربه محدود، متغیر و نو بنو شونده نسبی می باشند[146]. هگل نیز فلسفه را "تاریخی" و "نسبی"، و هر معرفت فلسفی را تنها شامل نکاتی چند از "مطلق" و "معرفت مطلق" می دانست. هگل اما فلسفه خود را "فلسفه پایانی تاریخ" و "حقیقت مطلق" شناساند! (طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم، ص ۱۲۵ و ۱۲۶)؛ و بدینگونه ادعای پیامبری و دین آوری کرد! اگر شناساییهای علمی ما از جهان پیوسته در تغییر و پیشرفت است، و فلسفه هم در هر دوره ای به علم زمان خود وابسته است، نتیجه گیریهای فلسفی (تصاویر جهان بینانه) با اینکه در بر دارنده حقایقی نیز می باشند در کل از ارزش و اعتبار نسبی برخوردارند؛ همه حقایق هستی را منعکس نمی کنند. پس تبیینات فلسفی ویژگی یک دوره تاریخی را بیان می کنند. تا پیش از رنسانس تبیین بطلمیوس (مرکز بینی زمین) حاکم بود؛ پس از رنسانس و بدنبال اختراع ساعت، جهان آفرینش را چون یک ساعت دیدند؛ با اختراع ماشین بخار، جهان یک ماشین تصور شد (تصاویر مکانیکی، **توماس هابز**)؛ امروز با پیشرفت سرسام آور و روزافزون تکنولوژی ارتباطات و اطلاعات، کل جهان هستی را دستگاهی از علائم ارتباطی – اطلاعاتی و بعبارت ساده یک "رایانه بسیار بزرگ" می بینند. جزمیت فلسفی بی ارتباط با این خصیصه فلسفه نیست[147]. از آنجا که فلسفه نیازمند منطق هم هست، نسبیت اجتماعی نیز به نسبیت علمی افزوده می شود و نسبیت فلسفه را بیشتر می کند؛ زیرا منطق متأثر از عامل اجتماعی نیز می باشد. در اینجا یک **پارادوکس** دیده می شود: فلسفه راهبر علم و راهنمای رفتار اجتماعی انسان است؛ ایجاد انگیزه و مسئولیت در انسان کارکرد و رسالت آن خوانده شده است، اما فلسفه بدلیل محدودیتهای ذکر شده گرفتار نسبیت است؛ آیا فلسفه های بشری با این ویژگیها می توانند راهبر و راهنمای مطمئنی برای 'علم' و 'عمل' باشند و راهی استوار، انگیزه ای پایدار و مسئولیتی همیشگی پیش پای انسان بگذارند؟ نسبیت فلسفه (بدلیل وابستگی به علمی که پیوسته در حال تغییر و اصلاح و پیشرفت است) ریشه در نسبیت علم (بدلیل وابستگی به تجربه ای که پیوسته تغییر می کند) دارد، و نسبیت فلسفه بن بستی همزمان در پژوهش نظری و اصلاح و تصحیح عمل ایجاد می کند. برای شکستن این بن بست نیاز به یک تصویر کامل از جهان و یک معیار ثابت و عام و جهانشمول

[146] مباحث بنیادی الهیات کمتر تحول پذیر است زیرا همچون ریاضیات روی معقولات انتزاعی کار می کند نه تجربه پیوسته متغیر؛ تحول در حکمت الهی پیوسته نیست و بیشتر در مقولات و مباحثی متحول می شود که مقدمات خود را از علوم تجربی گرفته باشد.

[147] پیشتر در باره مبارزه محافظه کاران (اصولگرایان) با نوآوران در علم سخن گفته شد؛ این نبرد در فلسفه هم بازتاب دارد. بسیاری از فلاسفه مارکسیست شوروی مدت ۱۷ سال (۱۹۳۸ – ۱۹۲۱) با نظریه نسبیت انشتاین مبارزه کردند و آنرا نظریه ای بورژوایی نامیدند؛ زیرا دانستند که نسبیت به محدود بودن جهان مادی و نفی اصل بنیادی ماتریالیسم راه خواهد برد. آنها پس از قبول شکست، به "تفسیر" نسبیت در چهارچوب فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک پرداختند!

دیده می شود؛ حقیقتی که بر کل هستی و تاریخ و انسان منطبق باشد، تغییر نکند، با ابزارهای شناخت فلسفی ('عقل' و 'منطق') در تضاد نباشد و خرد انسانی بجانب این حقیقت مطلق تغییر ناپذیر راهنمایی گردد. صداقت و وفاداری و حق جویی و فداکاری برای باوری که پایه استواری ندارد، تحقق نمی یابد.

وحی، جبران نسبیت علم و فلسفه

در پاسخ به این ضرورت بود که پیامبران موحد با سلاح وحی وارد تاریخ شدند؛ آمدند تا این کمبود بزرگ را در مسیر تکامل اجتماعی انسان جبران کنند و ارابه تاریخ را به پیش برانند. پیامبران موحد (ابراهیمی) از خالق یکتا، هدفداری جهان، جهان پس از مرگ، مسئولیت هستی شناسانه انسان و ... (دین 'فطرت'؛ دینی بر پایه نظم ثابت و تغییرناپذیر هستی) سخن گفتند تا انسان را به راهی استوار و نبردی بی پایان و دنباله دار با جبرهای کور و بنده ساز طبیعی، غریزی و اجتماعی برانگیزانند:

"این کتاب بی هیچ تردیدی راهنمای پرهیزگاران است؛ آنها که به جهان ناپیدا ایمان دارند و نماز بپا دارند و از هر چه روزی آنها کرده ایم به فقیران انفاق کنند؛ و آنانکه ایمان آورند به آنچه خدای تعالی به تو و بر پیامبران پیش از تو فرستاد و آنها خود به جهان بازپسین یقین دارند. آنان از مهر پروردگار خویش به راه راستند، و آنها رستگاران جهانند" (بقره، ۵ – ۱)؛

"اوست آنکه از میان توده مردم پیامبری برانگیخت تا بخواند بر ایشان آیتهای او را، و (از جهل و شرک و فساد) پاکشان سازد، و به آنها کتاب و حکمت آموزد؛ اگر چه پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند (مکاتب فلسفی موجود توان هدایت آنها را نداشتند)" (جمعه، ۲)؛

"همانا فرستادیم پیامبران خویش را با نشانه های روشن، و فرستادیم بهمراه ایشان کتاب و میزان را تا مردم برای قسط (عدل و داد) بپا خیزند، و فرستادیم آهن را؛ در آن نیرویی شدید و سودهایی برای مردم است؛ تا بداند خدا چه کسی او و رسولانش را یاری می کند بی آنکه او را ببینند. همانا خداوند توانا و ارجمند است" (حدید، ۲۵).

در راستای پاسخگویی به این ضرورت اجتماعی – تاریخی (رهبری علم و عمل از نسبی تا مطلق)، وحی حقایق برآمده از نظم عینی و ثابت هستی را بیان می دارد؛ بی آنکه تبیینات توحیدی از جهان، انسان و تاریخ را بر فرضیه های علمی و یا سنتهای اجتماعی زمان استوار گرداند. فرضیه ها و سنتها از تجربه محدود، متغیر و نو بنو شونده انسانی مایه می گیرند؛ چون دستخوش دگرگونی شوند، فلسفه های مبتنی بر خود را نیز همراه با خود به زیر می کشند. مذاهب شرک (ثنویت و تثلیث) و فلسفه های ایده آلیستی، مکانیسیستی و ماتریالیستی با پیشرفتهای علمی زیر پایشان سست شد... راز ماندگاری و جاودانگی قرآن در عدم تکیه بر قوانین و سنتهای تغییر پذیر تجربی، که محدودیت زمانی و مکانی

دارند، است. قرآن هرگز توحید را بر شانه های نحیف هیئت بطلمیوسی و ثبات انواع، فلسفه افلاطونی، منطق ارسطویی، افسانه ها و سنن اجتماعی اقوام روزگار و... بنا نکرد. این سرچشمه حکمت، از گردش ماه و زمین و خورشید در مداری معین و تا سرآمدی معین می گوید؛ بی آنکه از گردش یکی بدور دیگری سخنی آورد. در نجوم باستانی، زمین ثابت و مرکز عالم بود و اجرام آسمانی نیز فنا ناپذیر بودند (کتاب "آسمان" از ارسطو)؛ علمی که زمینه پرستش ماه و خورشید و ستارگان در عصر باستان را فراهم ساخته بود. قرآن همچنین از خلقت انواع موجودات در دریا و خشکی و تطور آنها می گوید؛ بی آنکه از تبدیل آنها به یکدیگر، یا عدم آن، سخنی بیاورد... باری، از عصر ظهور اسلام تا هنگامیکه بشر بر روی زمین زندگی می کند، قرآن راهبر علم و راهنمای عمل انسان خواهد بود؛ خرد انسانی را در اثبات هدفداری و نظم یگانه و معنا دار هستی گواه می گیرد؛ و پایگاه نظری ارزشهای عام انسانی خواهد بود.

هم دین و هم فلسفه تبیینی از جهانند. مرز ایندو آنستکه دین عامترین قوانین تغییر ناپذیر خلقت است که بر 'فطرت' (نظم تغییرناپذیر هستی، تاریخ و انسان) استوار است. فلسفه اما تبیین قوانین عام علمی و اجتماعی زمان است که پاسخ به نیازهای زندگی یک دوره می باشد. پس راه فلاسفه جز راه پیامبران و سیستم نظری آنها غیر از وحی است. تاریخ فلسفه گواه تغییرات پیوسته آن در محتوی و کارکرد است.

اما بینش دینی، برخلاف اصل دین (وحی)، یک معرفت بشری است و ناگزیر در پیوند و تعامل با دیگر معارف بشری. بنابراین، شناختهای دینی، فلسفی، علمی و هنری به یکدیگر نیازمند هستند و در یک رابطه تنگاتنگ و همکاری دو جانبه به فهم درست، غنی سازی یکدیگر، و رهایی انسان از جبرهای درونی و بیرونی (نفسانی، طبیعی و اجتماعی) کمک می کنند. قرآن نیز پس از دعوت به ایمان (ایمان به 'توحید' و 'نبوت' و 'معاد')، منطق و خرد انسانی را برای درک اصول جهان بینی توحیدی به یاری می طلبد (دعوت به تفکر فلسفی)؛ و برای فهم سنتهای خدایی، انسان جستجوگر را به مطالعه تجربی طبیعت و تاریخ فرا می خواند (دعوت به تحقیق علمی)، و در این راستا با بیانی شیوا و دل انگیز به کیفیات درونی انسان و اعتلای آن نیز توجه داشته است (کارکرد هنر و ادبیات). پس قرآن نیز ایمان دینی را بتنهایی برای انسان کافی ندانسته و علم و فلسفه و هنر را نیز بخدمت آن و رشد همه جانبه و متعادل انسان فرا خوانده است.

بررسی کارکرد تاریخی وحی و جهان بینی توحیدی به دفتر سوم از مجموعه پژوهشی "فلسفه تطبیقی" محول می گردد.

بخش نهم:

اصول عام عقلی ـ فلسفی شناخت

شناسایی جهان واقعی بیرونی و کشف قوانین حرکتی عام و خاص آن پیش نیازهایی دارد که اساسا فلسفی اند؛ فلسفه از این راه علم را رهبری می کند. سوفسطاییان به این پیش نیازها باور نداشتند، زیرا اساسا شناخت جهان را ناممکن می دانستند. بگفته **پروتاگورس**، هر احساسی تنها در لحظه حس کردن درست است، و از آنجا که احساس انسانها متفاوت و متغیر است، انسان میزان و مقیاس حقیقت است! عقاید شخصی را هم می توان با "فن بلاغت" به دیگران تحمیل کرد! بگفته **گورگیاس**، جهان بیرونی وجود ندارد؛ اگر هم وجود داشت قابل شناختن نبود؛ و اگر هم بتوان شناخت نمی توان به دیگری فهماند! پس اگر می خواهیم جهان را بشناسیم و دانش خود را تکامل بخشیم باید به واقعیت مستقل جهان بیرونی و نظم قابل شناخت آن ایمان آوریم. ضرورت این اصول عقلی ـ فلسفی را حتی شکاکیون و پوزیتیویستها نیز نادیده نمی گیرند؛ هر چند اصالت و حقانیتی برای آنها قائل نیستند. اینان اصول و مبادی فلسفی شناخت را نیز همچون پندارها (دانش مجازی) پاسخی به نیازهای حیاتی می دانند که با تغییر محیط طبیعی و اجتماعی، و در پی آن تغییر نیازهای حیاتی انسان، تغییر می کنند. برای نمونه، به ادعای پوزیتیویستها نیاز روحی به "وحدت در میان کثرت" ذهن جستجوگر انسانی را به درک مفاهیم مجرد کلی (مبادی عقلی) هدایت نمود؛ **برگسون** به نیازهای فنی هم توجه کرد و صنعت را مادر مبادی عقلی ـ فلسفی شناخت دانست! اما برخی از جامعه شناسان بر پایه تحقیقاتی که از زندگی اجتماعی اقوام بدوی داشته اند، می گویند که تشکیلات سیاسی، اجتماعی و باورهای دینی (تجربه اجتماعی و بینش دینی) موجب تصور زمان ـ مکان، اصل علیت و دیگر مبادی عقلی گردیده است. <u>پیشتر گفته شد که برای انسانهایی که در دوره توتم پرستی زندگی می کنند و خود را در آن واحد انسان و حیوان می بینند، تناقض محال نیست؛ اصل عدم تناقض در نظامهای پیشرفته تر اجتماعی ـ دینی بود که به یک حکم عقلی تبدیل گشت</u>. شکاکیون و پوزیتیویستها از این مسئله نتیجه می گیرند که اساسا عقل و مبادی عقلی نزد همه انسانها یکسان نیست و ثابت و تغییر ناپذیر هم نمی باشد؛ به تناسب نیازها و مقتضیات زندگی اجتماعی ساخته و پرداخته می شوند. بدینگونه اینان، نیاز و الزام اجتماعی را زمینه ساز پیدایش اصول و مبادی عقلی ـ فلسفی شناخت میدانند. طبق نظریه روانشناختی، اولا عقل و مبادی آن بتدریج و در تناسب با ویژگیهای زندگی اجتماعی تکوین و تکامل می یابد؛ دوما از آنجا که عوامل حیاتی ـ اجتماعی رو به یگانگی دارند، عقل نیز در تغییر و تحولات خویش بسوی اصول کلی مشابه

می گراید؛ سوما بنا بر دو اصل فوق اصول بنیادین عقلی – فلسفی شناخت ثابت نیست و در تغییر و تحول و تکامل است (علی اکبر سیاسی، علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید). بی تردید رشد عقلی انسان و دریافت اصول پیش نیاز عقلی – فلسفی شناخت، همچون احکام عقلی اولیه و قوانین عام حاکم بر ماده، ره آورد تجربه اجتماعی – تاریخی شناسایی جهان واقعی است. اما نیاز روانشناختی هرگز زمینه ساز اصول عقلی – فلسفی شناخت نخواهد بود؛ تنها دستاوردهای قوه خیال را می توان به نیازهای روانشناختی فردی و گروهی برگرداند؛ ذهن انسان بتدریج کمال می یابد و از مرتبه خیال (پندار سازی) بمرتبه عقل (نظریه سازی) می رسد. 'عقل' و 'عاقل' و 'معقول' نیز در وحدتند؛ پیدایش تدریجی معقولات عین کمال تدریجی عقل و عاقل است. ایراد نظریه روان – زیستی پوزیتیویستها در اینستکه تعقل و اصول عقلانی را پیرو و وابسته به اصل "انطباق با محیط" کرده اند که با تغییر شرایط و نیازها هم تغییر می کنند. آنچه اینها می گویند در باره پندارها و یافته های اعتباری صادق است و نه اصول عام عقلی – فلسفی که پیش نیاز شناسایی علمی جهان هستند، و در روند اجتماعی – تاریخی شناخت بدست آمده اند. اینان بر تجربه بشری خرده می گیرند که حقایق بدست آمده از تجربه کلی و قطعی نیستند و با تغییر مبادی آن پایه های علم سست شده و فرو می ریزد (همان کتاب، ص ۱۲۳)؛ اما این سستی در نظریه روان – زیستی شناخت بیشتر است، زیرا آنها مبادی عقلی را هم که یکی از دو عنصر سازنده علم هستند، وابسته و پیرو مقتضیات محیط طبیعی و احتیاجات زندگی ساخته اند. بدینگونه در این نظریه، کل علم و نظریه های علمی بی اعتبار می شوند. برخی نیز عامل جغرافیایی را در شکل گیری اصول عقلی – فلسفی و تحولات آن دخیل می دانند؛ تفاوت وضعیت جغرافیایی ملل در تفاوت افکار و تمایلات و احساسات (افکار اعتباری) نقش دارد ولی نه در حقایق هستی شناختی... نتیجه آنکه شناخت علمی طبیعت و اجتماع، جز با اصول عام و ثابت عقلی – فلسفی (معقولات یقینی سه گانه: استقلال جهان بیرونی، توانایی انسان در شناخت هستی، و نظم عینی حاکم بر جهان) امکان پذیر نیست.

باری، وابستگی شناخت به فلسفه تنها بواسطه نظریه های عامی که از فلسفه جدایی ناپذیر است، نیست؛ شناخت خود بنیانها و پیش نیازها و پیش فرض هایی دارد که اساسا فلسفی اند و پیش نیاز هر شناسایی. این اصول قابل اثبات علمی نیستند، ولی بدون پذیرش آنها هم علمی در کار نخواهد بود:

۱) جهان بیرونی مستقل از ذهن ما وجود دارد

جهان واقعی مستقل از ذهن و ادراکات حسی ما وجود دارد. این اصل در ابتدا هر چند ساده و پذیرفتنی می نماید[148]، ولی نه تنها سوفسطائیان یونان باستان که مکاتب گوناگون معرفت شناختی و فلسفی امروزی (پوزیتیویسم، پراگماتیسم و همه مکاتب مبتنی بر 'من مداری') در زمینه هایی این واقعیت مستقل را نادیده می گیرند و یا دامنه و گستره آنرا بسیار تنگ می گردانند. فلاسفه از این نظر به دو دسته تقسیم شده اند: فلاسفه **ایده آلیست** (انگار گرا) و فلاسفه **رئالیست** (واقع گرا)[149]. دسته نخست 'ذهن' یا جهان درونی را مقدم بر 'عین' یا جهان خارجی می گردانند؛ و دومیها جهان درونی را پیرو جهان بیرونی می سازند. از دید واقع گرایان، اگر مستقل و بیرون از ذهن انسان جهانی وجود نداشت، ادراکی هم در کار نبود. افراطیون ایدآلیست جهان واقعی بیرونی (ماده) را بکلی محصول ذهن انسان دانسته وجود مستقل آنرا انکار می کنند. افلاطون کل دانش بشر، و دکارت پاره ای از آنها را، فطری می دانست. البته همه ایده آلیستها عقل گرا و یا عرفانی مآب نیستند که با خوار کردن تجربه حسی آغاز کنند؛ فلسفه **اسقف برکلی** نشان می دهد که چگونه تأکید یکجانبه بر حس و تجربه در شناخت نیز به انکار واقعیت خارج از ذهن می انجامد. وی که از فلاسفه تجربه گرا و حس گرا بشمار می رفت، و منشأ علوم را همچون جان لاک حس و تجربه می دانست، و برخلاف ایده آلیستها به هیچ معلومات فطری قائل نبود، اما به واقعیت بیرونی محسوسات (بیرون از ذهن حس کننده) باور نداشت و منشأ احساسات را تأثیرات جهان بیرونی نمی دانست. اسقف برکلی می گفت خطای حواس نشان می دهد که 'احساس' دلیل وجود خارجی 'محسوس' نیست؛ در ادراک انسان است که چیزی وجود پیدا می کند و نه در جهان بیرون از وی. ایده آلیستها و لاادریون خطای حواس را دلیلی بر انکار جهان واقعی بیرونی و بی اعتباری دانش بشر می گیرند؛ ولی <u>همین پی بردن به خطای حواس اتفاقا اثبات کننده وجود جهان خارجی و لذا ارزش دانش است</u>. در فلسفه برکلی (و مکاتب عرفانی مشابه در جهان اسلام از ابن عربی و عطار گرفته تا **هارون یحیی**[150])، خدا خالق و ناظم جهان واقعی بیرون از ذهن نیست (چون

---

[148] **سوفسطائیان** در یونان باستان منکر وجود واقعیتی بیرون از ذهن بودند؛ این انکار **سفسطه** را از **فلسفه** جدا نمود.

[149] در ادبیات مارکسیستی، فلاسفه به دو گروه ایده آلیست و ماتریالیست تقسیم می شوند؛ این تقسیم بندی نادرست منشأ بد فهمی ها و تحریفات بسیاری در نگارش تاریخ فلسفه نزد مارکسیستها شد.

[150] این عارف انگارگرای "مسلمان" که گمان می کند ایمان به خدا در توهمی دانستن جهان هستی بدست می آید، می گوید: **"ماده توهمی بیش نیست"** و انسان **"در دنیایی بسر می برد که خدای متعال آنرا در عالم تخیلات و ادراکات آفریده است"** (مرد کوچکی بر فراز برج، ص ۷۲)**؟!**
هارون یحیی نمی گوید که هدف این خدا از آفرینش یک جهان عظیم تخیلی چه بوده است و چرا خداوند قصد فریب انسان را داشته است؟ هیچکدام از آیات قرآن نه تنها اشاره ای حتی ضمنی به تخیلی و وهمی بودن جهان آفرینش نکرده است، بلکه چنانکه تاکنون در این کتاب دیده و خواهیم دید، بر واقعی بودن آن تأکید شده است و انسان به شناخت آن فرا خوانده شده است؛ حواس هم برای شناخت این جهان واقعی به انسان داده شده؛ نه آنکه جهان بیرونی در ادراکات انسان آفریده شده باشد. بگمان این اندیشمند عارف مسلک، اگر انسان به توهمی بودن جهان ایمان آورد **"از سردرگمی ناشی از تلاش در جهت فهم "علت ها" رهایی می یابد. لذا، تنها به نیایش تمام وقت، که تنها مسبب و علت حقیقی است، متوسل می شود"؟!** (همانجا). بر پایه 'برهان خلف'، از آنجا که قرآن انسانها را "تنها به نیایش تمام وقت" دعوت نکرده و به شناخت تجربی – تعقلی جهان هستی و قیام به مسئولیتهای اجتماعی نیز فرا خوانده است، اثبات می شود که جهان بیرونی در معرفت شناسی قرآن واقعیتی مستقل دارد

چنین جهانی وجود ندارد!)، بلکه خدا خالق و ناظم تصورات ذهنی انسانهاست، و وجودش اینگونه اثبات می شود؟! اگر براستی جهان بیرونی زاده توهمات ذهن انسانی است، چرا خداوند یا مطلق هستی آفریده همین ذهن نباشد؟...

فلسفه بودایی و بد بینانه شوپنهار، برای ادراک و ادراک کننده نیز حقیقتی قائل نیست و تنها "اراده" را حقیقی می داند. اراده در دیدگاه او، نه با حس و نه با عقل دریافت می شود زیرا ماورای جهان علم است؛ اراده حقیقت مطلق و فراتر از زمان و مکان است.

نمونه رایج ایدآلیسم که خطرناکتر هم هست، آنستکه انسان بجای بیان واقعیات خارجی ادراک شده ذهن خود را ملاک قضاوت در باره واقعیات خارجی سازد، پیشداوریهای ذهنی کند، و یا دست به گمانه زنیها و پیشگوییهای تخیلی بزند... در اینجا باید یادآوی کنم که رئالیسم نیز به معنی تطابق کامل دیدگاهها با واقعیتها نیست، بلکه بمعنی پذیرش واقعیت مستقل جهان خارجی است؛ هیچ دانشمند نابغه ای هم پیدا نمی شود که دیدگاههایش کاملا با جهان واقعی خارجی مطابقت داشته باشد و یا بفرض تطابق با بخشی از واقعیت در ظرف زمان – مکان، قابلیت تعمیم به کل جهان آفرینش را داشته باشد.

آنچه به ایده آلیسم میدانی برای ابراز وجود داده است، این حقیقت است که شناخت مستقیم و بیواسطه جهان ممکن نیست و ما هیچ پیوند معرفتی با جهان واقعی بیرونی جز به واسطه دستگاه حسی خود نداریم؛ این دریافتهای حس هستند که پیامی از جهان بیرونی به مغز انسان می فرستند. بنابراین، آنها به آسانی مدعی می شوند که جهان جز در ادراکات انسانی هستی ندارد! باری، دیدگاه ایده آلیستی می تواند موجودیت مستقل از ذهن پدیده ها را انکار کند و آنها را وابسته به ادراکات حسی بداند؛ بی آنکه خود منطقا انکار شود! ولی عقل حکم می کند که قطع ادراکات حسی منجر به نابودی پدیده واقعی نمی شود؛ نوامیس طبیعت پیش از زندگی انسان وجود داشته اند و از خواست ما پیروی نمی کنند. انسانها و ادراکات آنها جز غباری بیش در جهان کیهانی نیستند. عقل انسانی، در روند تکاملی شناخت و آگاهی از جهان به وجود جهان واقعی مستقل و قائم بذات (در ورای حواس) ایمان آورده است. نه تنها دانش فیزیک (تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۳) که تاریخ دیگر دانشها نیز نشان می دهند که بدون این باور، پیدایش و پیشرفت تئوریها، که بر پایه اندازه گیریها و سنجشهای کمی استوار است، ممکن نمی بود. 'جهان علم' (انگاره ای که علم از جهان می سازد) جهان سومی است پس از جهان واقعی و جهان حواس؛ پیدایش و تکامل این جهان پاسخگوی نیاز انسان به شناخت کاملتر جهان است. شناخت درست

و ایده آلیسم عرفانی هارون یحیی هرگز پایگاهی در قرآن نمی یابد. افزون بر این، اثبات می شود که ایمان به واقعیت مستقل جهان بیرونی براستی پیش نیاز هر گونه شناخت علمی است و انگارگرایان، که می کوشند از "فهم علت ها رهایی یابند"، کوچکترین نقشی در پیشرفت دانش نداشته و نخواهند داشت.

و کامل جهان واقعی هر چند باید آرمان نهایی انسان باشد، روندی است پایان ناپذیر و هدفی که اصولا دست نیافتنی است. پلانک کوشش بی پایان در راه هدفی که دست نیافتنی است را موهبتی برای روح بشری می داند (همانجا، ص ۳۴)؛ **"ماهیت این هدف چنان است که قابل وصول نیست؛ چیزی است ماورای فیزیک."** (همانجا، ص ۱۱۷). تکامل پیوسته دانش نتیجه کوشش در رسیدن به این آرمان است. در این مسیر البته میوه هایی بما می دهد که انگیزه ما را بیشتر کند و کوشش علمی را بیحاصل نشان ندهد. جهان علم و جهان حواس پیوندی ناگسستنی دارند؛ هر چند جهان علم آرام آرام از جهان حواس دور می شود[151]. امروز جایگاه تجرید (پژوهش نظری، عملیات ریاضی و...) در جهان علم اهمیتی روافزون یافته است؛ دور شدن تدریجی جهان علم از جهان حواس به معنی نزدیک شدن پیوسته به جهان واقعی است (همانجا، ص ۶). تکامل دانش از نسبی به مطلق، و دستیابی تدریجی به نظم عینی ثابت و عمومی جهان، جز در سایه ایمان قبلی به واقعیت جهان بیرون از ذهن بدست نیامده و نخواهد آمد.

در مکتب پوزیتیویسم نیز منبعی جز حواس برای شناخت علمی وجود ندارد و لذا سخن گفتن از جهانی مستقل و جدا از حواس بی معناست. از این دیدگاه، هیچ چیز نجوم کپرنیکی را بر نجوم بطلمیوسی برتری نمی دهد؛ کپرنیک نه چیزی کشف کرده و نه بر ذخائر علمی بشر چیزی افزوده است؛ تنها آنچه را تجربه کرده بود بصورت یک ساختمان نظری خیال انگیز در آورد؛ کاری که هیچ دانشمندی نباید انجام دهد! در مثال چوبدستی در آب، پوزیتیویست معتقد نیست که فریب حس دیدن را خورده است؛ شکستی بعنوان یک دریافت حسی وجود دارد ولی نمی توان نتیجه گیری کرد که چوبدستی شکسته است یا نه؛ می توان گفت چنین می نماید "که گویی" شکسته است. در این مکتب، تأثرات دیگران نیز نمی تواند مبنای معتبری برای معرفت باشند زیرا دریافت حسی مستقیم ما نیستند؛ تجارب دیگران داده های دست دومند. از نگاه انگارگرا، حتی اذهان دیگر انسانها نیز واقعیت ندارند. اما بگفته پلانک، **"علمی که مقدمه آن انکار عینیت باشد، خود بخود حکم محکومیت خویش را صادر کرده است"** (همانجا، ص ۱۱۴). هر گاه از مکتب معرفت شناختی پوزیتیویسم بیرون رفتیم از عقل سلیم و اصل 'واقعیت مستقل جهان بیرونی' پیروی کرده ایم؛ از این جهت که مدرکات حسی بخودی خود جهان واقعی بیرونی را ایجاد نمی کنند، بلکه تنها گزارشهایی از آن جهان مستقل می دهند. درست است که جهان مستقیما، بیواسطه حواس، قابل شناختن نیست؛ ولی ساختمان دانش هم بر پایه ایمان به واقعیت جهانی که بیرون از ذهن و حواس قرار دارد، استوار است. وجود جهان خارجی را نمی توان قطعا و برای همگان اثبات کرد، ولی بدون این باور قبلی هم نمی توان تولید علم داشت.

---

[151] در بسیاری از مباحث علمی، داده های حواس کنار رفته اند. در فیزیک، بویژه در مبحث نور، می بینیم که چشم انسان دیگر نقشی بازی نمی کند.

۲) انسان توانایی شناخت جهان را دارد

پیشتر گفته شد که بنیاد شکاکیت بر غیر قابل شناسایی بودن جهان بیرون از ذهن و نامطمئن بودن ابزارهای شناخت انسان (حس و عقل) استوار است. شکاکیت هنگامی در سطح جامعه رخ می نماید که باورهای دیرینه انسان در شناخت جهان با کشفیایت نوین علمی در هم بریزد؛ اما اگر باور انسان به توانایی خویشتن در شناخت جهان بازسازی نشود، و شکاکیت عمق و گسترش یابد، تمدن و فرهنگ بشری رو به انحطاط و سقوط می رود. با گسترش شکاکیت زمینه پذیرش پندارها و حتی یاوه ها نیز زیر نام علم گسترش می یابد. اما روند تکاملی دانش بیانگر آنستکه انسان توانایی شناخت جهان بیرونی را دارد. ایمان به توانایی ابزارهای شناخت انسان در کشف حقیقت انگیزه کاوش و پژوهش و کشف قوانین می شود. البته تنها پذیرش واقعیت مستقل بیرونی و قابل شناخت آن کافی نیست؛ روند منظم تجربی – تعقلی شناخت را هم باید پذیرفت. دستمایه شکاکیون این حقیقت است که این جهان مستقیما قابل شناسایی نیست و شناخت بواسطه حواس (و دستگاههای اندازه گیری) و عقل صورت می گیرد. وابستگی بنیادی شناخت به حواس خطا پذیر و خرد انسانی با توانایی نسبی و محدود سبب گشته برخی همچون کانت و دکارت، که به جهان خارجی واقعی و مستقل از ذهن انسان باور دارند، شناخت درست آن را ممکن ندانند؛ برای اینها دانش بشری قابل اعتماد و ارزشمند نیست. اگر ایده آلیستها منکر واقعیت جهان خارج از ذهن هستند، شکاکان و لاادریون بدرستی و نادرستی داده های علمی مشکوکند و میزانی هم برای تشخیص درستی و نادرستی قضایا نمی شناسند. کانت ابزارهای انسانی شناخت جهان (حواس و عقل) را در دریافت حقیقت ناتوان می دید. به باور او، تجربه همان معرفت معتبر عالم محسوس است. داده های حواس موجب تکثر و تفرق مقولات معرفتی است؛ و اینجاست که نیاز به توحید امور متنوع احساس می شود؛ نیازی که عقل آنرا برآورده می کند. اصولی که عقل بر ادراکات و انگاره ها حاکم می گرداند وحدت را به تجربه هدیه می کند. این اصول تنها "ناظم" است و نمی تواند "صانع" باشد؛ کشف قوانین عام و حقیقت واحد بر پایه عقل ممکن نیست. در دیدگاه شکاکانه کانت، عقل توانایی دریافت حقیقت را ندارد؛ پس دیدگاههای فلسفی متناقض با یکدیگر را می توان و باید آشتی داد! سنتزهای پیشنهادی کانت در دو مقوله اساسی فلسفه بدینگونه است:

تناقض میان "جهان متناهی" و "جهان نامتناهی"[152] اینگونه حل شود که جهان نمودها (محسوسات) دارای مبدأ و حد باشند ولی جهان بود ها (معقولات) نامحدود تلقی گردند؛ تناقض میان "جبر" و

[152] پیروان متناهی بودن جهان آنرا در زمان دارای آغاز و در مکان دارای مبدأ می دانند؛ در حالیکه پیروان نامتناهی بودن جهان برای آن نه آغاز و نه مبدأ می شناسند. ایندو دیدگاه فلسفی در کتاب دوم بررسی خواهند شد.

"اختیار" نیز اینگونه حل شود که جبر بر جهان محسوسات فرمان براند و اختیار بر جهان معقولات حاکم باشد؛ اوامر اخلاقی هم میانجی پیوند جبر و اختیار باشند!

در دیدگاه کانت، توان عقل نه در دریافت حقایق هستی بلکه تنها در "اعتبار دادن" به خلود نفس، آزادی معقولات و وجود خداوند بعنوان "مسلمات یا اصول موضوعه" عقل عملی، که همچون "اصول ناظم" عقل محض (خرد ناب) وضعی و قراردادی اند، می باشد. کانت برای آنکه پدیده های جهان محسوس را به معقولات مرتبط کند، "اصول ناظم و مسلمات" را جانشین قوانین عام حاکم بر جهان می گرداند. کانت قوانین عام را در واقعیت و هستی نمی پذیرد و در شناخت نیز میان ابزارهای شناخت (ادراک حسی و عقل) دیوار چین می نهد؛ هیچ گذرگاه و واسطی میان ایندو نیست و لذا جهان محسوسات نیز پیوسته در تقابل با جهان معقولات هستند.

تکامل دانش انسان از نسبی به مطلق، که در کشف قوانین ثابت و عمومی جهان بارز است، خود نشانه توانایی انسان در شناخت جهان واقعی بیرونی است؛ آری! حقیقت برای انسان دست یافتنی است.

۳) نظم عینی واحدی بر جهان حاکم است

جهان واقعی بیرونی از نظم و قانون پیروی میکند؛ هر چند در آغاز به فهم دانشمند نمی آید. ولی تنها در حاکمیت نظم است که جهان قابل شناسایی می شود و حقایق گیتی دریافت می گردند. نظم و هماهنگی عینی دستگاه خلقت را نیز انسان اندیشمند هر چند در ابهام باور کرده است. هنگامی که دانشمند پژوهشگر پس از چند آزمایش، فرضیه خود را می سازد، پیشاپیش باور کرده است که نظم عینی بر جهان بیرونی حاکم است؛ بگونه ای که تکرار آزمایش در شرایط یکسان، نتایج یکسان خواهد داد. استقراء در نبود نظم ممکن نمی شود و قیاس نیز بدون استقراء کاری از پیش نخواهد برد؛ نتیجتا هیچ دانشی پدید نمی آید. ایمان به نظم عینی، ثابت و عمومی دانشمند را در مرحله تعقل به ساخت فرضیه و تئوری رهنمون می شود؛ کاری که با مقایسه دو یا چند معلوم تجربی جدا از هم به فرجام می رسد: **ارشمیدس** کاهش وزن بدن خود در خزانه حمام را با کاهش وزن دیگر اجسام و فلزات در آب مقایسه کرد تا راهی برای شناخت ماهیت تاج ساخته شده پادشاه سیراکوز[153] بیابد، و سرانجام قانون وزن مخصوص اجسام را کشف کرد؛ نیوتون پایین افتادن سیب را از درخت با حرکت ماه در مدار زمین مقایسه کرد و قانون جاذبه عمومی را کشف نمود؛ بوهر گردش الکترون بدور هسته اتم را با

[153] وی می خواست بداند که تاجش از طلاست یا نقره.

گردش سیارات بدور خورشید سنجید و بنیان نظم عمومی را قوام بخشید؛ نظمی که در همه بخشهای هستی یکسان نیست: بر جهان ذرات هم نظم حاکم است، ولی نظم ویژه ای که ما به آن شناخت نیافته ایم و لذا به "بی نظمی" تعبیر می کنیم.

نظم عینی یا جبر علمی، ادغام و تعیین جایگاه و کارکرد امور واقعی جزئی در مجموعه های جهان واقعی متعین، و پیوستگی میان آنهاست. پس تبیین (ادغام امر واقع در چهارچوب جهان واقع) بدون فهم چهارچوب ممکن نیست؛ و فهم نظم این مجموعه بدون تبیین ناممکن است. نظم عینی را نباید همچون جبر متافیزیکی به پیش بینی پذیری کامل پدیده ها تعبیر کرد. این پیش بینی پذیری در جامعه شناسی محدود تر می شود؛ هر چند مورخان گستره آنرا به غیبگویی از گذشته نیز می کشانند! نظم عینی نسبی، گونه گون و چند بعدی است. در علم، نظم و حاکمیت قانون به **دترمینیسم** یا تعیین شدگی (جبر علمی) تعبیر می شود و در بینش دینی به **سنت** و **اراده** خداوند.

اگر جهان و پدیده های آن از نظم یگانه ای پیروی نکند و میان پدیده ها همبستگی و پیوستگی و روابط معین وجود نداشته باشد، نمی توان پرده از رازهای جهان بر کشید؛ نه علم و نه فلسفه پدیدار می گردد. شکاکیون اسلوبهای گوناگون نظم را اختراع ذهن انسان برای آفرینش علم و فلسفه (راهی برای سرگرمی ذهن!) دانسته اند؛ نظم از این دیدگاه ذهنی است و نه عینی. اما اگر نظم عینی را منکر شویم و همبستگی و پیوستگی پدیده ها و تأثیرات آنها بر هم را نادیده بگیریم، باید جهان را پیکره ای پریشان و پیش بینی ناپذیر بدانیم. در چنین جهانی، نمی توان چیزی را شناخت؛ فلاسفه باستانی نیز این حقیقت را دریافتند و سقراط معرفت را بدون حاکمیت نظمی ثابت در جهان ناممکن دانست. بر پایه نظم عینی حاکم بر جهان است که دانشمندان مسیر کلی حرکت و تغییر و تحول در طبیعت و زندگی اجتماعی را تعیین می کنند. وجود **ضرورت** در طبیعت و جامعه مسلم گردیده است و علوم طبیعی و اجتماعی بدان استوار گشته اند. ضروری بودن گردش پیوسته شب و روز و سیارات، و تحول تمدنها و فرهنگها و سامانه های اجتماعی و... بر ارباب علم آشکار است. در جهان هستی، اتفاق و تصادف راه ندارد و باور بدان تنها از روی نادانی به نظم است. ناشناخته ماندن نظم پاره ای از امور و حوادث نیز تنها دلیلی بر وجود این نادانی است و نه هرگز دلیلی بر حاکمیت بی نظمی. آنچه تصادف نامیده می شود نسبت به حادثه دیگر است و نه هرگز نسبت بخود[154]. هیچ علمی هم بر پایه تصادف و اتفاق شکل نخواهد گرفت. با ایمان به ضرورت است که راه برای تجزیه و تحلیل علمی و کشف قوانین عینی حاکم بر طبیعت و جامعه و پیش بینی امور و تحولات باز می شود: دانشمندان شیمی بر اساس "قانون

---

[154] فرض کنید باغبانی در فصل بهار نهالهایی را می کارد و بنا بر دانش خود از نظم حاکم بر رشد نهالها به انتظار ثمر دهی آنها می نشیند. ناگهان تگرگ می بارد و نهالها تلف می شوند! این بارش ناگهانی نسبت به امر کاشت نهال حادثه ای تصادفی است، ولی نسبت بخود مطابق با نظم هوا شناختی رخ داده و بهیچ وجه تصادفی نبوده است.

تناوب" پیش بینی کردند که عناصر دیگری هم هستند که هنوز کشف نشده اند و حتی خواص آنها چون وزن اتمی را هم پیش بینی کردند؛ عناصر ژرمانیوم، گالیوم و سکاندیوم کشف شد. با ایمان به حاکمیت نظم عینی بر جهان زیستی است که زیست شناسان به پیش بینی در رشد و تحول گیاهان و جانوران توانا می شوند. پیش بینی خط سیر کلی پیشرفت و تحولات جوامع نیز بر پایه شناخت علمی نظامهای اجتماعی ممکن می شود. پایه علوم بر این اصل است که قوانین حاکم بر طبیعت و اجتماع **عینی** (مستقل از ذهن و اراده انسانها) هستند و تغییر و تحول در پدیده های طبیعی و اجتماعی مطابق با قوانینی معین است که تنها می توان آنها را شناخت و از آنها بهره برداری کرد ولی نمی توان آنها را تغییر داد. از این سخن نباید اسارت همیشگی انسان در چنگال قوانین طبیعی و اجتماعی را نتیجه گرفت؛ انسان تا زمانی اسیر این قوانین است که از آنها شناخت نداشته باشد. با علم به قوانین طبیعی انسان به مهار نیروهای طبیعی توانا می شود، از جبر این نیروها آزاد می شود و آنها را در خدمت خود در می آورد؛ با شناخت قوانین عینی حرکت اجتماعی نیز، که اراده انسانی هم در متن آنست، از جبرهای اجتماعی آزاد می شود و رهبری تحولات را در جهت تحقق آرمانهای خویش بدست می گیرد. گستره میدان عمل قوانین، و نیز قطعیت و پیش بینی پذیری آنها، از جهان بیجان به سمت جهان انسانی کمتر می شود، ولی ماهیت نظم عینی پیچیده تر و عالیتر می گردد: میدان عمل نیروی جاذبه زمین گسترده تر از میدان عمل نیروی الکترومغناطیسی زمین است که به ذرات باردار محدود می شود، ولی ماهیت آن ساده تر است؛ میدان عمل قوانین فیزیکی از میدان عمل قوانین حاکم بر زیست جانداران گسترده تر است ولی ماهیت آنها ساده تر می باشد؛ و...

در مکانیک نیوتونی عدم قطعیت و پیش بینی ناپذیری جایگاهی نداشت؛ نظم علیتی بعنوان تنها مدل نظم پذیری جهان حکومت مطلقه داشت. با "معادلات تعیین ناپذیری و یا ناپایداری" **هایزنبرگ**[155] و همچنین در پی اصل تتمیم یا اکمال متقابل نظریه های موجی و ذره ای نور متعلق به **بورن**، **بوهر** و **بروگلی**، اصل عقلی – فلسفی نظم با بحران مواجه شد. متأسفانه در این بحران، تنها نظم علیتی و جبر سختگیر مطلق یا **جبر لاپلاسی** نبود که محل تردید قرار گرفت؛ کل اصل نظم و پیش بینی پذیری زیر علامت سئوال رفت و رابطه نظم با قانون محل تردید قرار گرفت. از آنجا که بسیاری از دانشمندان فیزیک و مکانیک مفهوم نظم را در علیت و رابطه علیتی خلاصه کرده بودند، برخی پنداشتند که با نفی علیت مکانیکی باور به نظم عینی عام و ثابت حاکم بر جهان نیز به کناری می رود! حقیقت آنستکه بشر تنها برای خلاصی از تحلیل و تبیین امور پیچیده هستی است که مفاهیمی چون **تصادف** و **اتفاق** را ساخته و حاکمیت نظم را در باره این امور مستثنی گردانده است. با پیشرفت دانش بشر دامنه این امور محدود تر

---

[155] این معادلات نشان می دهند که اندازه گیری **موقعیت** الکترونها و **سرعت** آنها در آن واحد ممکن نیست.

می شود و انسان نظم عینی حاکم بر جهان آفرینش را بهتر و عمیقتر درک می کند؛ نظمی که از درون اتم تا جهان کیهانی را زیر سیطره خود گرفته است. البته باید بگویم که در بسیاری از موارد نیز تمایل به اثبات بی نظمی بدان خاطر است که نظم شگفت انگیز حاکم بر هستی حکایت از هدفمندی آفرینش دارد (معنای باشکوه **توحید**)؛ حقیقتی که نمی خواهند به آن تن دهند! باری، پلانک در مبحث نور، نظمی عالی را در پس بی نظمی ظاهری نشان می دهد:

"فیضان نور مشروط به حرکات منظم الکترونها نیست، بلکه تنها موقعی پیش می آید که این الکترونها دستخوش تغییری ناگهانی، دستخوش سقوط ناگهانی و فروریختگی می شوند، یعنی نوعی فاجعه درونی، که الکترونها را از مدارهایشان خارج کرده در مدارهای تازه ای که پایدارترند و در ازای آنها انرژی کمتری وجود دارد، می اندازند" (پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۱۲۲). هنگامی که یک شعاع نورانی از یک محیط وارد محیط دیگر می شود (از هوا به آب) در نقطه تلاقی دو محیط می شکند؛ در اینجاست که چوبدستی در آب شکسته بنظر می رسد. شعاع نورانی که از نقطه دوری به چشم ما می رسد، در جو از محیطهایی با چگالیهای گوناگون عبور می کند و پیوسته می شکند؛ امتداد مستقیم ندارد ولی بی ضابطه هم نیست؛ شعاع نورانی از میان همه راههای ممکن، مسیری را بر می گزیند که در کوتاهترین فاصله زمانی به چشم بیننده برسد؛ گویی نور شعور دارد و به ضرورت از یک قانون پیروی می کند (پلانک، علم به کجا می رود، ص ۱۶۶ ـ ۱۶۵). بگفته انشتاین:

"در ماورای ظواهر نظمی وجود دارد که تجربه این نظم موجود را محسوستر می سازد... در هر پیشرفت علم، دانشمند فیزیک نیک در می یابد که با ترقی تجربه قوانین اساسی بیش از پیش ساده شده است. وی از این امر دچار شگفتی می شود که در آن چیزی که به نظر بی نظمی و پریشانی می رسد چه نظم عالی نهفته است" (از مقدمه انشتاین بر کتاب "علم به کجا می رود؟").

ایمان به نظم حاکم بر جهان هستی سرچشمه پیگیری و بردباری دانشمندان بزرگی چون کپرنیک، نیوتن، کپلر، انشتاین، بوهر، پلانک و... در شناخت جهان و پیشرفت دانش بوده است. علیت و رابطه علیتی حوادث نیز از کهن ترین برداشتهایی است که انسان از نظم و قانونمندی داشته است. علیت اصلی است عقلی ـ فلسفی که هر چند در روند تاریخی ـ اجتماعی شناخت بخشهایی از جهان بدست آمده است، مستقل از تجربه گشته و انسان پیش از هر تجربه ای بدان باور می کند. این اصل می گوید که هیچ حادثه ای بی علت نیست و تصادف و اتفاق محال است. اصل علیت یک قانون علمی نیست که بتوان آنرا اثبات و یا ابطال نمود اما اگر این باور نباشد ساختمان علوم تجربی در هم می ریزد؛ قوانین علمی چون اصل بقای انرژی، ثابتهای عمومی و... از قاطعیت می افتند و راه پژوهشهای علمی نیز بسته می شود زیرا دیگر نمی توان پاسخی دقیق به پرسشی روشن داد. اصل علیت ایجاب میکند که

برای توصیف یک فرایند، مکان و زمان محدودی[156] در نظر گرفته شود. باری، دانشمند پژوهشگر باید به این پیش فرض فلسفی پایبند باشد که روند منظم حرکتی پدیده های طبیعی مستقل از انسان و ابزارهای اندازه گیری اوست (تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۵۱)؛ هدف دانشمند فهم جهان بیرونی و روند حرکتی پدیده هاست؛ برای اینکار ابزاری جز اندازه گیری در دست ندارد. ولی دستگاههای سنجش و اندازه گیری، آگاهی مستقیمی از جهان واقعی بیرونی نمی دهند؛ تنها نمودهای طبیعی را ثبت کرده و نمایش می دهند. این علائم باید ترجمه و تفسیر گردند. پژوهش نظری بر پایه باور به نظم حاکم بر جهان واقعی بیرونی دست به تنظیم مفاهیم مجرد می زند، و نظم عینی جهان واقعی این مفاهیم مجرد را برای کسانی که با آنها سر و کار دارند عینی می کند. اما کارکرد علیت، که یکی از اسلوبهای نظم است، حتی در یک بخش هستی نیز همواره یکسان نیست. اصل اول ترمودینامیک یا اصل بقای انرژی[157]، نه آفرینش و نه نابودی انرژی، بلکه تنها تبدیل آنرا می پذیرد؛ ولی اصل دوم ترمودینامیک یا اصل افزایش **آنتروپی**[158] تنها تبدیلات معینی را آنهم در شرایطی معین می پذیرد؛ به فرایندهایی مربوط می شود که با تعداد زیادی مولکول سر و کار دارند و حرکت تک تک مولکولها را معین نمی کند. هنوز فیزیکدانان به نظم عالی و پیچیده جهان مولکولی پی نبرده اند. باری، اصل دوم ترمودینامیک، برخلاف اصل اول، ارزش آماری و نه ارزش جهانشمول دارد؛ اگر بتوان فرایندی که واگشت ناپذیر است را واگشت پذیر ساخت، بنای این اصل فرو می ریزد چون دیگر ضرورتی بر افزایش پیوسته آنتروپی در کار نیست. پس باید مضمون اصل افزایش آنتروپی را از مفهوم واگشت ناپذیری و هر گونه آزمون انسانی جدا کرد؛ کاری که **بلتزمن** انجام داد و مفهوم آنتروپی را به مفهوم احتمال (علیت آماری) باز آورد: طبیعت حالات محتمل تر را بر حالتی که کمتر محتمل است ترجیح می دهد[159]؛ برای مثال: **"گرما از جسم گرمتر به جسم سردتر انتقال می یابد، زیرا حالتی که در آن تعادل حرارتی برقرار شده باشد از حالت عکس آن محتملتر است"** (تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۷۷ – ۷۶). در قضیه هایزنبرگ نیز گفته شد که دقت اندازه گیری **موقعیت** (موقع مکانی) یک نقطه مادی از راه دید، تنها به زیان دقت اندازه گیری **سرعت** دید افزایش می یابد؛ دقت این دو اندازه فیزیکی با

[156] بر طبق اصل نسبیت زمان نسبت به فضا موقعیت ممتازی ندارد.

[157] این اصل می گوید که مجموع انرژی یک دستگاه فیزیکی بسته، کمیتی است که فرایندهای جاری درونی دستگاه قادر به افزایش یا کاهش آن نیستند.

[158] آنتروپی، کمیتی فیزیکی است که رجحانی را که طبیعت برای حالتی قائل است معین می کند. اصل دوم ترمودینامیک می گوید که آنتروپی کل یک دستگاه فیزیکی برابر با مجموع آنتروپی اجزاء درونی آنست، و ضرورتا پیوسته افزایش می یابد و هیچگاه کاهش ندارد.

[159] پیدایش پدیده ها و سامانه های نوین در روند تکاملی آفرینش بر ضد اصل دوم ترمودینامیک است؛ از سوی دیگر، برخلاف نظر بلتزمن، پیدایی پدیده ها و سامانه های نوین در روند تحولات اتفاقا کمتر محتمل است! بر روند تکاملی، نظم پیچیده تر و عالی تری حاکم است؛ دید سنتی علیت ناتوان از تبیین این نظم عالی است. نظم عالی و ویژه تکاملی، بیانگر هدفداری و هدایت شدگی آفرینش است. این بحث در کتاب دوم پیگیری می شود.

یکدیگر رابطه منفی دارند. رابطه منفی میان این دو اندازه فیزیکی نشان می دهد که اصل "عدم قطعیت" یا "عدم تعین"، اگر چه علیت ساده مکانیکی را از اعتبار ساقط کرد، ولی حاکمیت نظم عینی را با جایگزینی نظمی عالی تر تثبیت نمود. در تفسیر معادلات کوآنتومی نیز مفهوم **احتمال** یا علیت آماری به میدان آمد... ظاهرا علیت و قطعیت و پیش بینی پذیری در جهان ذرات جایگاهی ندارند؛ ولی وقتی ریاضیات حدها (Minimum و Maximum) امواج مادی را معین می کنند، دیگر نمی توان از نبود علیت بطور کلی سخنی گفت.

ناتوانی حواس و ابزارهای اندازه گیری در شناخت و دریافت قانون حرکتی پدیده های جهان بیرونی، دانشمند را نیز ناگزیر از پذیرش این پیشفرض می کند که جهان زیر سیطره دستگاهی از قوانین است که با تعقل منطقی بر داده های تجربی قابل شناخت و دریافت است؛ در غیر اینصورت تعقل نازا و ناتوان می شود. پلانک که خود پایه گذار فیزیک کوآنتومی است، اصل "علیت استثناء ناپذیر" را بر علیت آماری یا احتمال ترجیح می دهد، زیرا دومی به مجموعه های حوادث مرتبط است؛ اما اندیشه ای که مبتنی بر نظم یگانه حاکم بر جهان است گسترده تر و ژرفتر می باشد. انشتاین نیز در پاسخ به مورفی که نافی علیت است، از "نامعین" نبود علیت را معنا نمی کند و معتقد است که آن نامعینیگری که به فیزیک کوآنتوم مرتبط است، نامعینیگری ذهنی است و نشانگر ناتوانی ما در پیش بینی سمت حرکت و فعالیت اتمها. علیت را باید پیوند حوادث طبیعی با یکدیگر توسط یک قانون معنا کرد. فلیسین شاله با آنکه پوزیتیویست است نظم عینی طبیعت را فرض می کند. وی در کتاب "شناخت روش علوم" فصل "روش علوم فیزیکی و شیمیایی" از خود می پرسد که آیا استدلال علمی (استقراء) که نتیجه آزمونها در یک زمان و مکان معین را به همه زمانها و مکانها تعمیم می دهد، با اصول عقلی سازگار است؟ و پاسخ می دهد که دانشمندان پیشاپیش اصل یکسان بودن جریان عمومی طبیعت را، البته بوسیله تجربه، پذیرفته اند که تعمیم می دهند[160]. باری، بدون باور به نظم و "اصل تشابه طبیعت"[161] نمی توان نتایج آزمایشهای علمی را تعمیم داد. اگر پذیرش نظم عینی جهان راهگشای تحقیقات تجربی و نظری است، ناباوری به نظم عینی همه قوانین شناخته شده تاکنونی را از صحت و اعتبار ساقط می کند. پذیرش نظم عینی حاکم بر جهان منطقا به معنای پذیرش هدفداری جهان است: پلانک راز خستگی ناپذیری و باروری **کپلر** در پژوهش علمی را در **"ایمان عمیق به اینکه در پشت سر تمام جریان خلقت نقشه معینی وجود دارد"** می داند زیرا **برائه** با اینکه **"فرصت های مناسبتری هم"** داشت چون **"به وجود قانون ابدی خلقت ایمان نداشت... تنها چون جوینده ای باقی ماند، در صورتیکه کپلر خالق علم نجوم جدید شد"** (علم به کجا می

---

[160] این سخن رابطه دیالکتیکی عقل و تجربه را در پیشرفت علوم، علیرغم دیدگاه پوزیتیویستی شاله، نشان می دهد.

[161] این اصل می گوید که طبیعت بدون توجه به عنصر زمان و مکان در شرایط مشابه روند مشابه دارد.

رود؟ ص ۲۹۵ – ۲۹۴)؛ از اینرو بود که پلانک دوست داشت بر کتیبه سر در جهان علم بنویسند: **"باید ایمان داشته باشی"!**

برخی از فیزیکدانان باور کردند که با پیدایش و پیشرفت تئوری کوآنتوم[162] (کمیتهای گسسته) اصل علیت از تخت فرمانروایی به زیر کشیده شده است. علم و فلسفه کهن جهان را از آغاز تا انجام در زنجیره بهم پیوسته علت و معلول تصویر می کرد؛ حالت A ناگزیر حالت B را بدنبال دارد؛ البته از احتمال حالات C و D نیز می توانست بگوید (علیت آماری). آن ثابت جهانی که سستی پیوندها را در دستگاههای طبیعی اندازه گیری می کند (ثابت پلانک)، در دیدگاه بسیاری از اندیشمندان انحصار مطلق علیت را از میان برد و سستی را در آن هم وارد کرد. اما انشتاین و پلانک خود این نتیجه گیری فلسفی را نپسندیدند؛ آنها تنها صورت بندی سنتی علیت توسط ارسطو، فلاسفه مدرسی، نیوتون (و مکانیسیستها)، کانت و عقل گرایان را نفی کردند؛ کمااینکه نسبیت انشتاین نیز، برخلاف پندار رایج، به معنی فرو ریختن اصول نیوتونی نبود و نسبیت تنها گسترش و پالایشی از آن اصول بود. باری، بسیاری از قضیه هایزنبرگ استقبال کردند چون آنرا براندازنده اصل علیت می پنداشتند؛ اما هایزنبرگ خود بدان اعتراض کرد. نامعینی گری به فرایندهای بسیار کوچک طبیعت بر می گشت[163]. تزلزل در باور به پیش نیازهای عقلی – فلسفی شناخت سبب انحطاط دانش و فرهنگ می شود؛ در گذشته، فلسفه یونانی اسیر این بی ایمانی شد و به انحطاط گرایید؛ امروز نیز آنها که به پیش نیازهای فلسفی سه گانه نمی توانند باور آورند، می خواهند دامنه علم را محدود به توصیف خشک و خالی حوادث طبیعی و اجتماعی کرده و نظریه سازی علمی را تخطئه کنند.

اصل علیت عمومی اصلی نیست که خرد پیش از تجربه بدان پی برده باشد. از سوی دیگر، علم تنها با داده های تجربی سر و کار ندارد؛ بنیان دانش بر این اصل استوار است که انسان از مرکز ثقل قرار دادن خود و نوع خود در توضیح جهان خود داری کند (پلانک، علم به کجا می رود، ص ۱۹۳)؛ پرهیز از خود مداری، پذیرش اصول 'واقعیت مستقل جهان بیرونی' و 'نظم عینی حاکم بر جهان' را آسان می گرداند: **"علم، توأم با قبول عالم خارجی، اصل علیت را همچون مفهومی مستقل از ادراکات حسی می پذیرد"** (همانجا، ص ۱۹۵). در نظریه معرفت شناختی کانت نیز علیت یک مقوله عقلی و مستقل از

---

[162] پلانک در سال ۱۹۵۵ این قضیه را بیان کرد: حرارت تشعشعی جریانی پیوسته و بصورتی نامتناهی قابل تقسیم نیست. آنرا باید همچون توده روی هم انباشته ای از واحدهایی تعریف کرد که همه افراد آن با یکدیگر شبیه اند؛ قضیه ای که با اصول فیزیکی آنزمان تعارض داشت (مقدمه جیمز مورفی بر کتاب "علم به کجا می رود؟"، ص ۲۷).

[163] پلانک گله مند است که "مردمان امروز" زیر تأثیر تحولات پی در پی سیاسی و اقتصادی کشورهای غربی مشتاقانه در پی بی اعتبار کردن دستاوردهای علمی هستند و همچون شرکتهای بیمه آمار و احتمال را پایه کار خویش ساخته اند؛ وی توصیه می کند که پژوهش علمی باید برکنار از تحولات سیاسی و اقتصادی باشد و باید از عامیانه ساختن علم جلوگیری کرد. نوشته پلانک به دوران پس از جنگ جهانی اول و اوج پیشرفتهای سرمایه داری توسعه طلب جهانی مربوط می شود؛ شاید او ندانست که آن جهان بینی که نظم و هدفداری عینی جهان را تبیین می کند، نمی تواند خوشایند سرمایه داری توسعه طلب غربی باشد.

تجربه حسی است که از الزامات شناخت می باشد[164]. باید دانست که آنچه پیش نیاز شناخت این جهان می باشد، پذیرش نظم در جهان واقعی بیرونی است؛ علیت شکل انحصاری نظم پذیری پدیده های هستی نیست.

اشکال گوناگون نظم

تاکنون اشکال و اسلوبهای گوناگونی برای نظم شناخته شده اند؛ درستی و اعتبار آنها در بخشهای گوناگون جهان هستی باید آزموده شوند. باید دانست که در باره نظم ویژه روندها و سامانه های گوناگون جهان هستی نمی توان از پیش حکم صادر کرد که از کدام اسلوب پیروی می کند؛ در هر مورد باید تحقیق تجربی و نظری صورت گیرد، و آنگاه درجه و میزان هم پیوستگی درونی، کیفیت و برگشت پذیری، و توالی زمانی (رابطه گذشته و حال – آینده) را در آن برآورد کرد. اسلوبهای عملی نظم عینی یا جبر علمی عبارتند از:

۱) نظم علیتی؛ این نظم بر سامانه ها و روندهایی از جهان واقعی بیرونی فرمانروایی دارد که در آنها **هم پیوستگی**، **کمیت**، و **برگشت پذیری** (قابلیت تکرار) بر اضداد خود (به ترتیب: از هم گسیختگی، کیفیت، و برگشت ناپذیری) غلبه داشته باشد، و فاصله میان مقدمه و نتیجه نیز عمیق باشد (گذشته بر حال – آینده مسلط باشد). در فیزیک و بویژه شیمی قوانین علیتی بسیارند. طبیعت بیجان عموما قلمرو حاکمیت نظم علیتی است. در این بیان که "انبساط ناگهانی گاز موجب انفجار هر گونه ماده مقاومی می شود"، 'انبساط' و 'انفجار' گاز نماینده رابطه علیتی اند؛ اندازه مقاومت، شدت انبساط، غلظت و حجم گاز نیز نماینده قانون می باشند. در اینجا چنانچه روشن است، هم پیوستگی، کمیت و تکرار پذیری بر اضداد خود غلبه دارند، و گذشته نیز بر حال – آینده مسلط است.

انسان در روند تکامل اجتماعی و فرهنگی خویش، از هنگامیکه توانست پدیده ها را در برخورد تجربی با جهان از هم تمییز دهد (اصل 'هویت') و تأثیرات خاص آنها را بازشناسی کند، هم به واقعیت بیرونی آنها (بیرون از خود) پی برد و هم شالوده اصل راهنمای عقلی – فلسفی علیت در ذهن او ریخته شد: "هر اثری مؤثری می خواهد و هر فعلی فاعلی". انسان هنوز در شناسایی تجربی – تعقلی جهان گامهای نخست را بر می داشت؛ بسیاری از علل حوادث را "ارباب انواع" و "ارواح خبیثه و طیبه"

---

[164] کانت "تجربه فکری" را سرچشمه پیدایش معقولات می داند؛ در نگاه وی تجربه تنها به ادراک حسی بر نمی گردد.

می دانست. بنابراین بنظر می رسد اصل علیت نیز در کلیت خود به اندازه باور به واقعیت های جهان بیرونی قدمت داشته باشد و یک جمع بندی ساده عقلی از تجارب حسی روزمره انسان در مرحله مشخصی از تکامل بوده است؛ از این مرحله، هر چیزی که بویژه ناگهان پدیدار می شد باید علتی می داشت. با گسترش تجارب حسی و رشد عقلی، شناخت انسان از نظم علیتی تکامل یافت و انسان دانست که: الف) معلول با علت خود یک رابطه و نسبتی دارد که با هیچ پدیده دیگری ندارد؛ این رابطه و نسبت **وجودی** است. هر علتی نمی تواند موجد هر معلولی باشد؛ علت معین با معلول معین پیوند دارد. ب) اگر نسبت یک علت با دو یا چند پدیده یکسان باشد، نمی تواند یکی از آنها را به وجود آورد. پ) گاه برای پیدایی یک پدیده به چندین علت نیاز است که در این وضعیت، با وجود تنها یک علت وجود معلول ضرورت نمی یابد اما با عدم آن عدم معلول ضروری می گردد. ت) تقدم علت بر معلول اساسا ذاتی است و نه الزاما زمانی[165]؛ پس همزمانی علت و معلول نافی رابطه علیتی نیست و قدم زمانی نیز نافی معلول بودن نمی باشد... بدینگونه، همزمان با پذیرش اصل واقعیت مستقل جهان هستی، اصل عقلی – فلسفی علیت و نظم علیتی نیز گام به گام تکامل یافت. در پرتو اصول عقلی – فلسفی شناخت، رشد دانش انسان شتاب گرفت...

علیت یک اصل راهنمای شناخت است که بیانگر نظم عینی حاکم بر جهان بیرونی می باشد. این اصل تنها یکی از صور همبستگی پدیده های جهان آفرینش (طبیعی و اجتماعی) است که مفهوم جبر علمی یا ضرورت تقدم علت بر معلول از آن منشعب است. اصل علیت در معنای عام می گوید که نظم عینی حاکم بر جهان ثابت و عام است و حوادث بر حسب قانون شکل می گیرند. آزاد بودن یک روند حرکتی از نظم علیتی و قانونمندی آنرا پیش بینی ناپذیر می سازد و تنها با حساب احتمالات، تحلیل آماری و یا تبیین فلسفی می توان دست به پیش بینی در طبیعت زد (همچون پیش بینی های اجتماعی). بدون نظم علیتی نه تنها هست و نیست پدیده ها ازلی و ابدی می شود[166]، بلکه تغییر و تحول و تکامل آنها هم بی معنی می شود؛ تصادف و اتفاق حکمفرما می شود. بنابر این از نظم علیتی، سه مفهوم **بهم پیوستگی** پدیده ها، **تعیین شدگی** و **ضرورت** بیرون می آید. اما کارکرد نظم علیتی در همه بخشهای هستی یکسان نیست. این حقیقت را بسیاری درک نکردند؛ بر پایه مکانیک نیوتونی علیت ساده و یکجهته مکانیکی را بر سراسر جهان حتی روان انسانی حاکم گرداندند، و یا بر پایه فیزیک کوآنتوم نظم علیتی را از بنیاد نفی کردند. باید بگویم که انتقاد فلاسفه واقعگرا و دانشمندان فیزیک از اصل علیت تنها به برداشتهای سنتی – مکانیسیستی مفاهیم سه گانه بهم پیوستگی، تعیین شدگی و ضرورت است؛ نه کلا به نظم علیتی

[165] علت و معلول می توانند همزمان باشند مانند حرکت دست و آتش گردان.

[166] معدوم شدن موجود و موجود شدن معدوم محال خواهد بود.

و بطور اولی به نظم و قانونمندی عینی جهان هستی. انشتاین، پلانک و حتی هایزنبرگ از اصل تعیین ناشدگی در فیزیک ذرات، بی نظمی جهان را برداشت نکرده بودند[167]. دانشمندان فیزیک جدید علیت را از اساس نفی نکرده اند بلکه هنوز نظامی معین در جهان ذرات نیافته اند.

پیش نیاز های شناخت علمی، اساسا عقلی – فلسفی و مستقل از هر تجربه خاص حسی اند و دستاورد بشر در شناخت پدیده های هستی در یک روند اجتماعی – تاریخی می باشند؛ همچون احکام عقلی اولیه (عدم تناقض، هویت، کل بزرگتر از جزء است و...) در روند تکامل اجتماع و فرهنگ و دانش پدید گشته اند. کانت علیت را از "پیشداده های عقلی" می دانست که مستقل از تجربه اند؛ عقل قوانین را به طبیعت دیکته می کند! در برابر، هیوم اصل علیت را یک عادت و نتیجه پیوستگی احساسها و ادراکها می دانست. در جهان، قوانین عینی مستقل از خواست و تمایل ما حکمفرماست. اصل علیت برخلاف نظر کانت و عقل گرایان از بدیهیات فطری نیست و نمی توان برای آن صحت و اعتبار مطلق و کلی قائل بود؛ باید میزان و حد اعتبار علیت را در هر بخش هستی و حالت خاص سنجید و به این اصل ارزش عملی و راهگشایانه بخشید. باید دانست که با پیشرفت علوم تجربی تفسیر و تطبیق علیت و روابط علیتی نیز تغییر می کند، و این خود نشان می دهد که این اصل برخلاف نظر عقل گرایان از بدیهیات اولیه نبوده و سرچشمه ای جز تجربه دیرینه انسان در برخورد با جهان بیرونی ندارد؛ نتیجه یک انتزاع است. اصول سه گانه عقلی – فلسفی پیش نیاز شناخت، اگر چه از هر تجربه خاص حسی مستقل هستند، در روند اجتماعی – تاریخی شناخت جهان بدست آمده و با تجربه و علوم بشری در پیوند هستند[168]. مخالفان این پیوند، پیچیدگی و گونه گونی نظم عینی جهان واقعی بیرونی را در تنگنای اصل علیت، آنهم علیت یکجهته جبری (مکانیکی) میان دو پدیده ($A \rightarrow B$) به سادگی می کشند؛ اما در تنوع و پیچیدگی نظم حاکم بر جهان بیرونی فهم سرچشمه تجربی این دریافت عقلی – فلسفی و تکامل آن دشوار نخواهد بود. عقل گرایان چون گمان کرده اند که فیزیک ذرات نافی اصل علیت، و نه برداشت سنتی – مکانیسیستی آن بوده است، می گویند اگر علیت را محصول تجربه و نه احکام عقلی فطری (ذاتی انسان) بدانیم فیزیک ذرات آنرا نقض کرده است؟![169]. اما چنانکه گفته شد، تفسیر و تطبیق

---

[167] اهل "عرفان" و دیگر باورمندان "وحدت وجود" نیز همچون شکاکیون منکر نظم عینی و قانونمندی در جهان هستند؛ جز یک واقعیت واحد در این جهان واقعیتی موجود نیست! انکار اینان جای شگفتی ندارد چون اینها جهان را اساسا قابل شناسایی نمی دانند.

[168] نویسندگان کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" این پیوند را نادیده گرفته اند. در کتاب نامبرده، مقاله نهم، طباطبایی با احتیاط و مطهری بی پروا از فطری بودن علیت دفاع کرده اند و می گویند که چون کشف قوانین علمی همواره متکی بر اصول عقلانی چون علیت است، اگر بنا باشد آنها هم در تجربه اثبات شوند مستلزم دور است و دور هم باطل؟! مطهری در پانوشته مقاله، قانون علیت را از "قوانین فلسفی ناب" می داند که علوم نمی تواند آنرا نفی یا اثبات نمایند. این جداسازی اسکولاستیکی است؛ همانگونه که تجربه حسی و تعقل در روند شناسایی جهان از هم جدایی ناپذیرند ('تجربه ناب' و 'خرد ناب' وجود ندارند)، میان علم و فلسفه نیز پیوندی ناگسستنی موجود است ('علم ناب' و 'فلسفه ناب' وجود ندارند).

[169] به مقاله یاد شده در پاورقی پیشین مراجعه کنید.

اصول عقلی – فلسفی چون اصل علیت (و کلا نظم) با پیشرفت دانش تغییر و تحول یافته اند، و این خود گواه است که این اصول در روند تجربه بدست آمده و تکامل می یابند. شناخت جهان نتیجه همکاری پیوسته و ناگسستنی تجربه و تعقل بوده است و بشر در روند اجتماعی – تاریخی شناخت جهان دستاوردهای ساده تجربی خویش را به اصول نظری تبدیل کرد و تحت هدایت این اصول راه پیشرفتهای تجربی را در فاز تکاملی نوینی گشود؛ پیشرفت علوم تجربی نیز به بازنگری و تکامل اصول عقلی و دیدگاههای فلسفی راه برد. راز پیشرفت شتابان و جهش وار دانش در همین باصطلاح "دور باطل"[170] است. بهر حال بشر در این روند به مشکلات ذهنی عقل گرایان (محالات و باطل های ذهنی آنها) هیچ توجهی نشان نداده است؛ کما اینکه خداوند هم در آفرینش جهان اهمیتی به مشکلات ذهنی فلاسفه در محال بودن صدور کثیر از واحد نداد! بهرحال هم ستایش علیت از جانب راسیونالیستها بعنوان یک اصل عقلی ناب و تنها شکل اعمال نظم در جهان واقعی نادرست است، و هم بی توجهی به نظم علیتی پس از نظریه هایزنبرگ؛ البته پیش از این نظریه نیز آگوست کنت (پوزیتیویست) اصل علیت را "اساسا یک اصل متافیزیکی" شناساند و **نظام توابع** را جایگزین آن ساخت. پوزیتیویستها اساسا نه تنها با علیت بلکه با هر گونه اصول عقلی – فلسفی در ستیز بوده و هستند. در حقیقت اختلاف ماهوی میان این دو گونه نظم (نظم علیتی و نظام توابع) وجود ندارد؛ فیزیکدانان نیز به این نکته توجه کرده اند. در میکرو فیزیک (فیزیک ذرات) اعتبار هم نظم علیتی و هم نظام توابع زیر شک و تردید است؛ بسیاری از فیزیکدانان تنها احتمالات و قوانین آماری را در فیزیک ذرات معتبر می شناسند.

باری، دانشمندان مکانیک و نجوم در پژوهشهای تجربی خویش علیت را تنها در این دیدند که از هر علت مفروض معلولی معین پدید می آید؛ این پیشفرض عقلی – فلسفی به پیشرفت در دانش مکانیک و نجوم انجامید؛ از حرکات منظم سیارات قوانین ثابتی شناخته گردید و... ولی <u>انحصار نظم به نظم علیتی، و انحصار نظم علیتی به مدل ساده مکانیکی اش، برای شناخت درست پدیده ها و سامانه های پیچیده تر طبیعت بازدارنده بود</u>: نیوتون گفت در مطالعه طبیعت باید اصول مکانیک[171] را بکار بست؛ و **هلمولتز** تأکید کرد که همه علوم طبیعی باید به علم مکانیک منجر شود و هیچ چیز از زنجیره علیت (مکانیکی) بیرون نباشد! برخی از فلاسفه ماده گرای مکانیسیست (فروید) نیز گفتند چرا روان انسانی برکنار از این قانون باشد؟ پس علیت ساده مکانیکی را بر روان انسان هم تطبیق دادند؛ در حالیکه روابط علیتی حاکم بر رفتار فردی و اجتماعی انسان همچون حوادث طبیعی جبری و یکجهته نتواند بود. مکانیسیستها سرانجام توانستند همه چیز جز نور را با اصول مکانیک توجیه کنند. بنا بر قانون

---

170 نگاه کنید به پاورقی ۱۶۸؛ اما این یک حرکت تکاملی مارپیچی است و نه دور.

171 قواعدی که از اعمال مدل یاد شده نظم علیتی در طبیعت بیجان بدست می آید.

سختگیرانه علیت، جهان سیر معین و ثابتی دارد که از آغاز تا پایان با زنجیره علت و معلول بهم پیوسته شده است؛ هر علت معین معلول معینی را در پی دارد که بنوبه خود به پیدایش معلول جدیدی می انجامد و هر وضعی معلول وضع پیشین و علت وضع پسین است: وضعیت A قطعا به وضعیت B منجر می شود و... این دانشمندان تطبیق ساده قانون علیت در بخشی از ماده بیجان را به کل جهان هستی تعمیم داده و **فلسفه مکانیسیسم** را پدید آوردند. اما از هنگامیکه **بورن** گفت که گزینه "موج" شرودینگر بجای "مدار" الکترونی بوهر، تنها بیان **احتمال** یافتن ذره الکترون در مکان و زمان است، 'امکان' نیز به علم فیزیک وارد شد و 'علیت' از تخت حاکمیت مطلقه انحصاری اش بزیر کشیده شد! آزمایشهای **هایزنبرگ** نیز شرط نا پیوستگی را، که نظریه کوآنتوم بر آن استوار بود، تأیید می کرد. "عدم قطعیت"، که انقلابی بزرگ در فیزیک و فلسفه و معرفت شناسی بود، بدست وی فرمولبندی شد: نمی توان سرعت و موقعیت الکترون را همزمان اندازه گرفت. اصل "عدم قطعیت" یا "عدم تعین" حتی قانون اساسی منطق صوری (عدم تناقض) و تعقل منطقی را نیز، در جهان ذرات، به چالش کشید: الکترونها می توانند ناپدید شوند؛ از جای دیگر سر در آورند؛ و همزمان چند مکان داشته باشند! در ادامه حتی برخی منکر نظم عینی در جهان شدند! اما علیت مکانیکی تنها مدل نظم پذیری جهان نیست، و اگر برای مثال شکل ساده علیت قابل تطبیق بر نمودهای درون اتم نبود، نباید جهان ذرات را پیرو بی نظمی دانست و واقعی بودن نظم را منکر شد؛ می توان گفت که این نوع علیت در اینجا قابل تطبیق نیست و ذرات از نظم عالی تر و پیچیده تری که هنوز ناشناخته است پیروی می کنند؛ وظیفه دانشمند فیزیک ذرات، کشف این نظم ناشناخته است. اگر دانشمند فیزیک در جهان ذرات بی نظمی ببیند، این پایان تکامل علم فیزیک ذرات خواهد بود[172]. باری، فیزیک کوآنتوم می گوید از وضعیت A ممکن است وضعیت B یا C و یا D نتیجه شود. از اتمهای رادیوم در اثر فیضان نور و گرما تدریجا کاسته می شود ولی هرگز نمی توان شماره اتمها را در سال آینده قطعا تعیین کرد، و بدتر از آن هرگز نمی توان تعیین کرد که کدام اتم از میان می رود و تبدیل به سرب و هلیوم می شود. می توان گفت به احتمال قوی یکی از اتمهای رادیوم کم می شود ولی هرگز نمی توان مشخص کرد که کدامیک از آنها کم می شود. ناتوانی در پیش بینی، بدلیل عدم آگاهی بر نظم ویژه و تاکنون ناشناخته جهان ذرات است؛ نه حاکمیت بی نظمی در آن. هایزنبرگ ثابت کرد که تئوری جدید کوانتوم را تنها بکمک اصل نامعینی گری می توان توجیه کرد. خلاصه قانون علیت ساده استثناء ناپذیر (جبر سختگیر مکانیکی) در جهان ذرات (الکترونها و اتمها) فرمانروایی ندارد. در قلمرو تاریخ و اجتماع نیز نظم علیتی کمتر در قالب

---

[172] بنظر **جینز** عامل تغییر و تحولات درونی اتم **تقدیر** و **اراده فوق طبیعی** است؛ همگانی شدن این باور نقطه پایانی بر پیشرفت فیزیک ذرات خواهد بود. در اینجا باید یادآور شد که بسیاری از فلاسفه و متکلمان "مسلمان" نیز که طبیعت را شریک خدا و نه میدان عمل سنتهای خدا می دانند، (و البته جمیع فلاسفه غربی اعم از مادی و الهی و شکاک)، وجود خداوند را در بی نظمی جهان اثبات می کنند!

علیت استثناء ناپذیر جلوه گر می شود. علیت تاریخی بیش از علیت جامعه شناختی تشخص رابطه علیتی را تشدید می کند؛ زیرا در زمانی تکرار ناپذیر جریان دارد.

در دانشهای نوین انسان از طبیعت و اجتماع، نظم در قالب جبر علیتی دیگر جایگاه فراگیری ندارد؛ فلسفه علمی در پی کشف نظم ویژه هر بخش هستی و تطبیق اصل عقلی – فلسفی نامبرده در هر قلمرو هستی و هر حالت و موقعیت است. قالبهای نظم از تنوع چشمگیری برخوردار است.

۲) نظم ریاضی: این نظم بیانگر روابط ثابت میان پدیدارها و بعبارت بهتر ابعاد و وجوه ایستای جهان واقعی است. این روابط نه توالی برگشت ناپذیر و نه علیت را فرض می کنند و ایستا ترین نظم ها در جهان واقعی را نمایندگی می کنند. هنگامیکه نظم عینی را به نظم ریاضی بر می گردانیم، به قوانین توابع نظر داریم؛ قوانینی که به آسانی در معادلات ریاضی بیان می شوند. برخی چون **پیرسون** و **راسل** این قوانین را با قوانین علیتی یکی گرفته اند. نظم ریاضی همچنان اعتبار خود را در بسیاری از بخشهای هستی بیجان حفظ کرده است؛ قوانین عمومی بقای ماده و انرژی، تعادل مکانیکی و گرما، قانون ثقل و سرعت سقوط اجسام و قانون سینتنیک گازها از آن جمله اند. نظم ریاضی و قوانین توابع را بشکلی محدودتر در جهان زیستمند و اجتماع انسانی نیز می توان دید؛ بویژه در علم ژنتیک و پاره ای بررسیهای جمعیت شناختی و اقتصادی. اما پویش و ناپایداری ساختها و پدیدارهای اجتماعی تام موجب آشفتگی و اغتشاش در نظم ریاضی می شود و امکان استقرار این نظم را دشوار می گرداند. مثلا "قانون عرضه و تقاضا"[173] تنها در چهارچوب ساخت سرمایه داری رقابتی آنهم در بازارهای خرد معتبر است؛ بازارهای اقتصاد کلان کمتر به نظم ریاضی تن می دهند. در جامعه شناسی نیز هر قدر از میدان مطالعه جامعه شناختی خرد به مطالعه جوامع کل روی آوریم، با مجموعه های کمتر تکرار پذیر و بیشتر متنوع از نظر اخلاقی، حقوقی، مذهبی، معرفتی و هنری روبرو می شویم. نظم ریاضی و قوانین توابع آنگاه می توانند نظم عینی در یک واقعیت مشخص بیرونی را نمایندگی کنند که عناصر درونی این واقعیت، برگشت پذیر و همگون و هم پیوسته باشند (میان گذشته و حال و آینده کشمکش چندانی در کار نباشد). نظم ریاضی و قوانین توابع جهت **تشریح** پدیده های طبیعی و نیز پدیده های انسانی – اجتماعی بکار می روند؛ اما فاقد ارزش **تبیین** جهت ساخت یک دستگاه جامع نظری هستند.

[173] این قانون می گوید که قیمت تعادلی در بازار هنگامی تعیین می شود که مقدار کمی عرضه و تقاضا با هم برابر باشند.

۳) علیت آماری و نظم احتمالی؛ پیوند 'ضرورت' و 'امکان': در آمار و حساب احتمالات، نظم و عدم قطعیت (پیش بینی ناپذیری)، و به بیانی دیگر 'ضرورت' و 'امکان'، با هم به سازش می رسند. بدینگونه، آمار و حساب احتمالات پلی هستند میان **نظم عینی** و **نظم ذهنی**؛ در شناخت پدیده ها و سامانه هایی بکار می روند که نظم عینی حاکم بر آن بدلیل پیچیدگی، ژرفا و ابعاد متنوع آن هنوز بدقت شناخته نشده است. جوامع انسانی از اینگونه اند؛ کاربرد گسترده آمار و احتمالات در مطالعات اجتماعی نیز از همین روست. باید دانست که صحت و اعتبار این قوانین بر پایه ریاضیات استوار نیست؛ ریاضیات وسیله بیان آنهاست. بیان ریاضی این نظم نباید قطعیت و عینیت ناب را تداعی کند. میزان انطباق آنها با واقعیت بیرونی ملاک اعتبار نسبی قوانینی است که بر پایه اینگونه نظم تدوین می شوند. پیدایش و تکامل دانش آمار و احتمالات خود نشانگر آنستکه انسان پیچیده ترین واقعیتها را نیز اسیر بی نظمی نمی داند و بدون پذیرش این اصل عقلی – فلسفی راهنما توان شناخت جهان را از دست می دهد؛ اگر پیچیدگی نظم در پدیده و سامانه ای شناخت قطعی آنرا دشوار ساخته است، آمار و احتمالات شناخت تقریبی و تخمینی آنرا ممکن می گردانند. برای بالا بردن میزان انطباق نظریه های آماری باید بر حداکثر داده های تجربی متکی بود؛ محاسباتی که در خلاء انجام گیرد بی معناست. "سنجش افکار عمومی" به سبک پایگاههای اطلاعاتی و رسانه ای غربی و وابسته به قدرت از این گونه است؛ در اینگونه افکار سنجیها که متکی بر گروههای کوچک و برگزیده است، ماهیت سیاسی – ایدئولوژیک و اقتصادی – اجتماعی گروههای رقیب و متخاصم، و نیز روش برخورد و رفتار آنها، نادیده گرفته می شود. در حساب احتمالات و قوانین آماری، که تقریبا در هر قلمروی قابل اعمال هستند، کوششها باید همواره نو بنو شوند؛ با اینحال گسست از زنجیره بهم پیوسته علیتی دیده می شود. این قوانین، همچون قوانین توابع، ارزش تشریحی و نه تبیینی جهت ساخت اندیشه راهنما دارند؛ زمینه را تنها برای گونه ای تبیین علیتی با محدودیت زمانی – مکانی فراهم می سازند.

۴) نظم هنجاری – گرایشی: گاه ادغام و تکاپوی پدیده ها و روندهای درونی یک سامانه اجتماعی بگونه ای است که با هیچیک از اسلوبهای نامبرده به انجام نمی رسند؛ ماهیت رابطه آنها کشف نشده و احتمال تکرار آنها محاسبه نمی گردد؛ در هم تغییری ها و همبستگی ها رابطه ساده علیتی عناصر درونی آنها را بهم پیوند نمی دهد و... مثلا میان پندار سازی عاطفی – تخیلی با شناخت تجربی – تعقلی نمی توان رابطه علیتی برقرار کرد. ویژگی اینگونه نظم، گرایش و پویش سامانه به سمتی است که از پیش نمی توان قطعا پیشگویی و معین نمود. بگفته **گورویچ**، این نظم بیشتر در جامعه کل وجود دارد که نشان از **"امکان دخالت آزادی انسانی جمعی و فردی در زندگی اجتماعی است"** (جبرهای اجتماعی و آزادی

انسانی، ص ۶۹). پویش جامعه فئودالی می تواند بجانب امپراتوریهای مطلقه شاه – خدا، فدراسیون شهرهای آزاد و یا پادشاهی ملی – میهنی و... باشد. پویش جامعه سرمایه داری بنیادا رقابتی می تواند بجانب سرمایه داری دولتی سازمانیافته، سرمایه داری انحصاری، دموکراسی اقتصادی کثرت گرا، سوسیال دموکراسی، سوسیالیسم مارکسیستی و... باشد؛ حتی بازگشت به گذشته های دور (بردگی و سرواژی) نیز کاملا منتفی نیست!

در وجوه مادی و معنوی زندگی اجتماعی می توان هنجارهای گرایشی گوناگونی را دید. به سختی و با کندی می توان از احتمال غلبه هر یک از هنجارها سخن گفت؛ لذا به نظم آماری – احتمالی قابل برگشت نیست. کارکرد ویژه حوزه های گوناگون تمدنی – فرهنگی در زمینه عشق، خانواده، مناسبات نسلها و...، که به تمایز کیفی آنها از هم می انجامد، از امور هنجاری – گرایشی است که باید مستقیما در سامانه های اجتماعی کل ادغام نمود؛ بی آنکه بدنبال اسلوبهای نظم برای تبیین جداگانه آنها رفت.

۵) نظم پویا؛ این نظم نخست در حوزه زیست شناسی شناخته گردید و از مراحل برگشت ناپذیر رشد، روندهای تکرار پذیر و پیوستگی امور سخن می گوید. بر پایه این نظم، اگر فرضیه های خاص را در باره پویش زیستی (تبدل انواع از راه تطابق با محیط و تنازع بقاء، توارث، همبری های فردی، جهش های ناگهانی و...) کنار بزنیم، می توانیم به تبیین بپردازیم. عمومی ترین و ثابت ترین قانون در این زمینه می گوید: هر جانداری در روال عادی زندگی خود مراحل کودکی و جوانی و کمال و پیری را از سر می گذراند و به مرحله مرگ می رسد[174]. نظم پویا بر جامعه و تاریخ تمدنها و فرهنگهای بشری نیز قابل تطبیق است؛ "قوانین جامعه شناختی" بیشتر از زمره قوانین عام و خاص تغییر و تحول و تکامل می باشند. پیوستگی و برگشت ناپذیری ویژگی تغییر و تحول در پدیده ها و سامانه های اجتماعی است؛ اما اگر پیوستگی و برگشت ناپذیری امور اجتماعی را مطلق و پرمایه سازیم، خطر نزدیک شدن قوانین تغییر و تحول اجتماعی به "قضا و قدر عرفانی" و "تقدیر گرایی تاریخی" از نوع هگلی و مارکسیستی موجود است (گورویچ، جبرهای اجتماعی و آزادی انسانی، ص ۶۷)؛ افزون بر این، نظم پویا به نظم ساده و یکجهته علیتی تقلیل یافته و فلسفه مکانیسیستی تقویت می گردد. وجود نظم پویا در جهان واقعی بیرونی الزاما بمعنای درستی و اعتبار قوانین بیان شده تغییر و تحول در زیست شناسی و جامعه شناسی نیست؛ قوانین موجود در این زمینه، که تنها مدلهایی برای تبیین هستند، قطعیت ندارند و انعکاس نظم پویای عینی نمی باشند. مدلهای تبیینی از تعمیم روندهای خاص بدست آمده اند؛ در حالیکه

[174] "اوست خدایی که شما را از خاک آفرید، سپس از نطفه ای، آنگاه علقه ای (نخستین مرحله جنین)، پس شما را (از رحم مادر) چون کودکی بیرون می آورد تا آنکه به سن رشد و کمال برسید و سالخورده شوید و (البته) برخی از شما پیش از پیری بمیرد، و تا آنکه عمر همگی به سر آید، و شاید شما به خرد آیید (و این نظم را تبیین کنید)" (مؤمن، ۶۷).

باید در تعمیم محتاط بود: هر گسستی در یکی از دو "روند مشابه" مورد مطالعه، هر چند در ظاهر تنها تفاوت کوچکی در میان آنها را نشان دهد، می تواند بیانگر تفاوتهای بزرگ و کیفی روندها با یکدیگر باشد. همچنین باید در نظر داشت که انسان می تواند آگاهانه کارکرد این قوانین را در مورد خود و موجودات دیگر محدود و حتی دگرگون کند. برد این قوانین در قلمرو اولیه آنها (زیست شناسی) نیز محدود است؛ در واقعیت اجتماعی باز محدود تر است: اگر بعد فنی واقعیت اجتماعی نشانگر تغییر و تحول منظم برگشت ناپذیر است، وجوه سیاسی و فرهنگی واقعیت اجتماعی تغییر و تحول برگشت ناپذیر را اثبات نمی کنند؛ در واقعیت اجتماعی برگشت پذیری و برگشت ناپذیری در هم تنیده اند؛ همچنانکه در نظم اجتماعی نیز ایستایی و پویایی در هم آمیخته اند. تکرار پذیری و تحول خطی برگشت ناپذیر را نمی توان به زور بر واقعیت اجتماعی تحمیل کرد. تمایلات در گروههای اجتماعی و جوامع گوناگون بسیارند و پیوسته پذیرای افت و خیز و تلفیق می باشند؛ بگونه ای که چیرگی یک گرایش را نمی توان پیش بینی کرد. "غیبگویی گذشته" کار بیهوده ای است، و "پیش بینی آینده" نیز ممکن نیست. بگفته گورویچ، در قلمرو جامعه شناسی "قوانین تطور" و "قوانین دوری و موجی" معتبر نیستند و تنها می توان از "نظمها و هنجارهای گرایشی" متعدد سخن گفت (همانجا، ص ۶۸). نقد گورویچ از این قوانین مربوط به مدلهای شناخته شده و دگم تبیینی است و نه کلیت اصل تغییر و تحول.

۶) نظم خاص و استثنایی: این نظم به موارد خاص در میان پدیده ها و روندهای طبیعی و اجتماعی مربوط می شود. ظاهرا چنین می نماید که پدیده های منفرد و تکرار ناپذیر کمتر از روندهای عام و کلی در قید و بند نظم هستند. تبیین جداگانه و ویژه از این نظم می تواند آنرا همسنگ "آفرینش آزاد" و یا "بی نظمی در آفرینش" کرده و از میان اسلوبهای نظم خارج گرداند، و یا آنکه آنرا به اراده خداوند یکتا منتسب سازد؛ در حالیکه چنانکه در بخش بعدی خواهیم دید، همه اشکال نظم عینی به اراده خداوند یکتا منتسب می باشند. قلمرو این نظم اساسا روانشناسی، تاریخ، جامعه و فرهنگ است؛ هر چند پیدایش پدیده های نوین در روند تکامل طبیعت کیهانی و بویژه پیدایش حیات، و ظهور انسان بطور خاص، به این نظم بر می گردد. این نظم ویژه و تکرار ناپذیر اسلوبهای دیگر نظم عینی را نفی نمی کند؛ با نظم عام علیتی، نظم ریاضی و نظم حاکم بر تغییر و تحول رقابت دارد. این نظم به زمانهایی مربوط است که در آنها کیفیت و گسست و حال – آینده بر کمیت و پیوستگی و گذشته تقدم دارند؛ در جهشهای ناگهانی و پیدایی پدیده های نوین تکاملی، که با غلبه بر دیگر اشکال نظم همراه است، بارز و آشکار می شود. این نظم، ویژه حرکتهای تکاملی بالارونده است؛ این نظم عالی که به پیدایش پدیده های نوین

در هستی می انجامد (عناصر معدنی، مواد آلی، حیات، انسان، وحی، معاد) بگونه بارزتری بر هدایت شدگی و هدفمندی آفرینش گواهی می دهد. در این باره در دفتر دوم بحث خواهد شد...

ساده سازی در فهم و تبیین نظم عینی حاکم بر جهان

امروز پژوهشگران واقع گرای علوم طبیعی و اجتماعی فرمولهای جبری قرن نوزدهم (علل یکسان همیشه به نتایج یکسان می انجامد، همه بخشهای جهان هستی تابع نظمی یکنواخت هستند، مناسبات میان پدیده ها ثابت و همیشگی اند، و...) را نمی پذیرند. ضرورت یا جبر علمی (دترمینیسم) تنها در بردارنده این فرض است که جهان های واقعی و متعین موجودند و می توان یک هماهنگی درونی نسبی با درجات و مراتب متغیر در آنها دید. اگر بدانیم که زمان و مکان نمی توانند از هم و از ماده جدا باشند، پس نظم عینی در زمان – مکان انشتاینی محقق می شود؛ به تعداد جهانهای واقعی (جهان عناصر، جهان آلی، جهان زیستمند، جهان انسانی) نظم وجود دارد. برگسون نظم عینی را با علیت و رابطه علیتی یکی می کند و آنرا بجانب قوانین توابع که بر معادلات ریاضی استوارند سوق می دهد. وی درجات کمی – کیفی و بهم پیوستگی را در این زمان – مکان ها نادیده می گیرد، و لذا علیت فیزیکی و جبر ریاضی را یکی می گرداند. زمان (استمرار ماده) در بخشهای گوناگون هستی یکسان نیست. **کیفیت** و **گسست** و **امکان** در زمان به ترتیب از موضوعات علوم مکانیک و نجوم به موضوعات علوم فیزیک، شیمی، زیست شناسی، روانشناسی، تاریخ و جامعه شناسی تقویت می شوند؛ این حقیقت در علوم مربوطه نیز باید لحاظ گردند. در این مسیر، گزارش قوانین و نظم ثابت و تغییر ناپذیر عمومی تدریجا محدود می شود. در مسیر وارونه (از جامعه تا اجسام)، **کمیت** و **پیوست** و **ضرورت** تقویت می گردند. باید توجه داشت که قانون و علیت تنها در یک بخش محدود با هم تلاقی دارند و انحصار در بیان نظم عینی نیز ندارند. نیز باید دانست که کیفیت و گسست نیز همواره با هم تقویت نمی شوند؛ در تاریخ، زمان هم پیوسته تر و هم کیفی تر از جامعه شناسی است. واقعیت تاریخی بخشی پر تپش و پر فراز و فرود از واقعیت اجتماعی است که در آن امکان دگرگونی ساخت اجتماعی و جهت این دگرگونیها بررسی و پیش بینی می شود. پیوستگی زمانهای تاریخی و زنجیره علیتی در تاریخ سبب باور مارکس به جبر مادی تاریخ شد؛ این جبرگرایی در مارکسیسم رسمی تقویت گردید و در واکنشی نسبت به آن، سارتر کوشید بواسطه "خرد تاریخی" **آزادی** و **جبر** را آشتی دهد. زمان اجتماعی، تعامل یا تقابل نیروها و تغییراتی است که امتداد می یابند و جانشین یکدیگر می شوند. آگاهی بر زمانهای اجتماعی (زمانهایی که در متن آنها زندگی می کنیم) جهت غلبه بر آنهاست؛ کوششی است

برای پیوند آنها و چیرگی آزادی انسانی بر ضرورتهای اجتماعی. زمانهای اجتماعی نیز از جهات شتاب، سکون – نوسان، پیوست – گسست و نظم پذیری متفاوتند.

باری، نظم پذیری جهان برای شناخت جهان ضروری است اما فهم نظم ویژه هر بخش از هستی برای تکامل شناختها از نسبی به مطلق بویژه در قلمرو اجتماعی نیز بهمان اندازه ضروری است. شناخت اساسا پی بردن به نظم حاکم بر پدیده هاست؛ یعنی آن روابط ضروری که از ماهیت پدیده مورد مطالعه ناشی می شود. این روابط در تناسب با درجه بغرنجی (پیچیدگی) پدیده می باشد. جهان واقعی بیرونی در گذاری پیوسته از ساده به پیچیده[175] است؛ **ساده سازی** یا نادیده گرفتن درجه بغرنجی پدیده به تعمیم نظم حاکم بر طبیعت به قلمرو اجتماعی که نظم عالیتر و پیچیده تری بر آن حاکم است منجر شده است. جهان واقعی بیرونی در روند تغییر و تحولات خویش پیوسته زایش و گسترش و نو بنو شدگی داشته است، و در هر پدیده و سامانه نوینی که می زاید، انتظام نوینی نیز خلق می شود. تعمیم قوانین و نظم صورت بندی کهنه نابجاست و مانع از شناسایی ویژگی نوین و غالب آن می شود. بر جهان نو پدید، نظم پیچیده تری نسبت به جهان پیشین حاکم است که مناسبات تقابلی – تعاملی گسترده تر و پیوند ژرف تری را در میان اعضاء مجموعه خود نشان می دهد. در نخستین دوره زمین شناسی تنها قوانین مکانیک و فیزیک و شیمی حاکم بود؛ پس از پیدایش حیات، قوانین ویژه زیست شناسی بر پدیده های زیستمند حاکم گشت؛ با ظهور انسان و آغاز تکامل اجتماعی او، نظم باز پیچیده تر و عالی تری بر این پیشرفته ترین بخش هستی غالب گشت که با هر تحول کیفی در جهان انسانی پیچیده تر و عالی تر هم می شود. در روند پیدایش جهانهای نوین با کاهش کمیت و افزایش کیفیت مواجه هستیم؛ نظم حاکم بر پدیده های هستی و مناسبات درونی آنها نیز به ترتیب از قلمرو معدنی به قلمرو آلی، زیستی و اجتماعی پیچیده تر و عالی تر می شود. یک پیچ و مهره یا زنجیر چرخ را از یک دستگاه مکانیکی، یا یک سیم را از یک دستگاه برقی، می توان جدا ساخت و در زمان و مکان دلخواه در دستگاهی دیگر مورد استفاده قرار داد؛ مواد شیمیایی را اما باید در لوله های آزمایشگاهی و در شرایط خاص نگهداری کرد. پیوند قلب و کلیه از یک موجود به موجود دیگر باز شرایط سخت تری نسبت به تجزیه و ترکیب شیمیایی دارد زیرا ارگانها بیرون از موجود زنده کارکرد طبیعی خود را از دست می دهند؛ یک سلول حیاتی هرگز به تنهایی توانا به انجام وظیفه ای نیست که در جمع بدان توانا می شود. تعمیم قوانین مکانیک و فیزیک و شیمی بر حیات به ساده سازی در دانش زیست شناسی انجامیده است. در جامعه انسانی پیوند ها باز ژرفتر و در هم تنیده تر است و ابعاد پیچیده تری هم بخود می گیرد؛ پدیده های

---

[175] گسترش و تفصیل کمی و کیفی در پدیده و روابط درونی آن.

روانی – اجتماعی عالی ترین و پیچیده ترین نظم تاکنون شناخته شده هستی را دارا هستند[176]. می توان در شرایط مشابه بیولوژیک (گروه خونی مشترک و...) کلیه را از بدن انسانی به انسان دیگر منتقل کرد؛ ولی نمی توان به همان آسانی عضو خانواده ای را به دلخواه با عضو خانواده ای دیگر، یا عضو یک حزب را با عضو حزبی دیگر، معاوضه کرد و مسائل گوناگون روانی – عاطفی و یا سیاسی – فرهنگی – عقیدتی این تعویض را حل نمود. ساده سازیها در قلمرو اجتماعی به پیشنهاد و گزینش راهکارهای مکانیکی می انجامد: فشار دولتهای غربی بر گروههای مهاجر برای ادغام فرهنگی آثار سوء روانی – اجتماعی داشته است[177]؛ کوشش غرب و وابستگان آنها جهت انتقال شیوه زندگی غربی به دیگر جوامع، و الگوبرداری نیروهای چپ سنتی از انقلاباتی که در مناسبات سیاسی – اجتماعی متفاوتی پیروز شده بودند، نیز نتایج ویرانگری بر جای گذارده است[178]. ساده سازی تنها در کاربست دیدگاهها و راهکارهای مکانیکی در جامعه انسانی خلاصه نمی شود؛ در نادیده گرفتن درجات پیچیدگی در میان پدیده ها و سامانه های اجتماعی نیز خود نمایی می کند. هنگامیکه جامعه با یک تحول کیفی نظمی نوین می یابد، از قوانین حرکتی پیچیده تری پیروی می کند که با قوانین پیشین کیفا متفاوت است. عدم درک این تفاوت به گمراهی و نتایج ناخوشایند عملی منجر می شود. امروز روابط و اشکال استثمار و استبداد و استحمار بسیار پیچیده تر و نامشخص تر شده است؛ شناخت روابط و صورت بندیهای نوین با علم کهن ممکن نیست...

'تشبیه' در شکل ساده اندیشی در باورهای رایج مذهبی نیز دیده می شود؛ آنها که "قدرت خدا" را با قدرت ستمگران روی زمین مقایسه می کنند، "عذاب گناهکاران در دوزخ" را به شکنجه هایی که این ستمگران به مخالفین خود در زندان می دهند تشبیه می کنند، و... تشبیه یا شبیه سازی تنها در شکل ساده سازی ظاهر نمی شود؛ تشبیه پدیده ها نخستین بار در پیچیده سازی تجربه شد؛ انسانهای بدوی پدیده های طبیعت بیجان را همچون خود دارای روح می دانستند. گرایش به آگاهانه دانستن نظام اجتماعی مورچگان یا زنبورها نیز وجود دارد؛ و سرانجام مقایسه نظامات اجتماعی با بهشت اخروی و...

---

[176] با اینکه همچنان عادت روشنفکران بر اینست که پیچیدگی و پیشرفتگی پیوندهای اجتماعی را با اصطلاح "پیوند ارگانیک" نشان دهند که یک فاز پایین تر است.

[177] در غرب فشار سیستماتیک سنگینی بر گروههای مهاجر برای **ادغام فرهنگی** آنها انجام می گیرد؛ و با اینکه پیامدهای زیانبار این فشار در گسترش خشونت و نفرت، بزهکاری جوانان مهاجر، و فقر و انزوای اجتماعی قشر مهاجر، قابل مشاهده است، همچنان فشارها ادامه دارد! راهکار فشار از نگاه معرفت شناختی، نتیجه ساده سازی در شناخت پدیده های اجتماعی – فرهنگی است. باید دانست که فرهنگ و تمدن بورژوازی غرب اساسا بر ساده سازیها در زمینه زیست شناسی، روانشناسی و جامعه شناسی بنیان گرفت!

[178] بنیاد کمونیسم بین الملل و کاپیتالیسم توسعه طلب غربی بر 'زور' بوده است؛ هر دو قدرت رقیب، سیستم سیاسی – اقتصادی جامعه را یک دستگاه مکانیکی، هر چند پیشرفته تر از ماشین، تلقی کردند و کوشیدند همه ابعاد زندگی انسان را برنامه ریزی کنند! کمونیسم بین الملل شکستی سنگین خورد و از هم پاشید؛ زمینه های شکست کاپیتالیسم توسعه طلب غربی نیز، که اکنون به نهایت پوسیدگی و گندیدگی رسیده است، در حال آماده شدن است.

ریشه معرفت شناختی تشبیهات، و ناتوانی در درک و فهم مرز جهانهای واقعی و بازشناسی نظم عام از نظم خاص، در منطق صوری است[179]. سطحی نگری با ساده سازی همراه است، و خیالبافی با پیچیده سازی؛ پیچیده سازی ره آورد اسکولاستیسم است و ساده سازی ارمغان مکانیسیسم. پیش از بررسی هر مسئله باید دید مسئله به کدام قلمروی از جهان مربوط می شود؛ تا زمانیکه مرز کیفی میان جهانهای واقعی و ویژگی نظم حاکم بر هر قلمرو را نشناسیم، از تعمیم قوانین خاص یک جهان به جهانهای دیگر گریزی نخواهیم داشت.

ساده سازی در علوم طبیعی: بنیاد یگانه پدیده های مادی[180]، تحول پیوسته ماده، تبدیل ماده و انرژی به یکدیگر، و اینکه ماده و انرژی جز حرکت نیستند و ماهیت پدیده ها پیوسته در تغییر است، دلیل بر یکسانی ماهیت کنونی آنها نیست. انرژیها بهم تبدیل می شوند ولی هر یک ماهیت خود را دارد؛ اگر تنها تبدیل ماده و انرژی بهم را دیده و ماورای آنها را نبینیم، گویی ماده و انرژی را هم نیافته ایم. تا ماهیت پدیده ای را نشناسیم سخن گفتن از نظم حرکتی و کارکرد و ویژگیهای آن بی معنی است. بازشناسی و مرز بندی حوزه شناخت علوم ریاضی، طبیعی و اجتماعی در "فلسفه علم" اساسا جهت تسهیل شناخت نظم ویژه هر بخش هستی و پیشگیری از شبهه و ساده سازی است. نظریه اتمیسم **ذیمقراطیس** در یونان باستان دستمایه اندیشمندانی در قرن ۱۹ گردید تا تفاوت ماهوی و کیفی پدیده ها را منکر شوند. در این دیدگاه، اختلافات پدیده ها سطحی است و وابسته به نظم و ترکیب ذرات؛ حال آنکه پذیرش اتمیسم لزوما به معنی انکار تفاوت ماهوی و کیفی پدیده ها نیست. باری، **دکارت** تفاوت ماهوی و کیفی پدیده ها را نفی کرد و تنها انسان را بواسطه روح مجردش استثناء کرد (ثنویت جسم و روح). وی انسان را با جهان نامتجانس دانست و چنان او را از جهان مادی دور کرد که به فلسفه مثال گرای افلاطون نزدیک شد! بگفته دکارت تمایز پدیده ها از هم تنها در شکل و وضع آنهاست و حرکت جز نقل مکان یا تغییر وضع چیزی نیست (محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد اول ص ۱۲۶). دکارت دیدگاه مکانیسیستی و ساده سازانه خود را چنین بیان می کند:

"اجسام جاندار نیز تابع قواعد اجسام بیجان می باشند و جان داشتن مستلزم وجود امری زائد بر خواص جسم که بعد و حرکت باشد نیست و جانوران فقط ماشین و دستگاه می باشند ... حتی تن انسان هم این صفت را دارد و جز ماشین

---

[179] **"اوست آنکه فرستاد بر تو کتاب را؛ در آنست آیتهای استوار که ستون کتاب است؛ و بخشی از آن متشابهاتند. پس آنها که در دلهایشان کجی است از آنچه متشابه است پیروی می کنند برای فتنه انگیزی و از پی تأویل آن (تطبیق آن با مصالح و علایق خود)؛ در حالیکه تأویل (حقیقی) آن را جز خدا و دانشمندان ژرف اندیش نمی دانند. (صالحان) گویند ما بدان ایمان آوردیم؛ هر یک از جانب پروردگار است؛ و (این حقیقت) را یادآور نشوند جز خردورزان" (آل عمران، ۷).**

[180] یکسانی اتمها در عناصر گوناگون بر این بنیاد یگانه گواه است؛ پیشرفت علم شیمی نشان داده که آرزوی کیمیاگران در تبدیل فلزات نیز ناممکن نیست.

چیزی نیست جز اینکه انسان نفسی یا روانی هم دارد که مایه حس و شعور و تعقل اوست و امری زائد بر تن است و با جسم بکلی متباین است" (همانجا، ص ۱۹۵).

اگر پدیده های جهان هستی با یکدیگر تفاوت ماهوی نداشته باشد، همه علوم طبیعی و اجتماعی ضرورتا علم حرکات فیزیکی یعنی فیزیک خواهند بود با یک متد تحقیق یا روش پژوهشی یکسان! بگفته دکارت جهان یک دستگاه ماشینی است که **"چرخهای آن به حرکتی که خداوند به آنها داده در جنبشند"** (همانجا، جلد دوم، ص ۸۰). مکانیسیستهای بعدی حتی انسان را نیز مستثنی نکردند... ساده سازیهای مکانیسیستی البته با پیشرفت ماشین آلات پیشرفته تر شد؛ اگر دکارت ارگانیسم را با ساعتهای آبی مقایسه می کرد، در سده بیستم به دستگاه مرکزی مخابراتی تشبیه شد، و امروز نیز به رایانه همانند می گردد. اما بشر با پیشرفت علوم زیستی دانست که جهان آفرینش چندان ساده نیست که بتوان تفسیر مکانیکی کرد و مانند دکارت گفت: ماده و حرکت را بمن بدهید؛ جهان را می سازم! **امیل بورترو** (۱۹۲۱ – ۱۸۴۵) گفت موجودات جهان یکسان نیستند؛ جمادات، حیوانات و انسان متفاوتند[181]:

"... در گیاه حقیقتی است زائد بر آنچه که در جماد است... و آن مایه حیات است و هر قدر بخواهیم احکام و خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیایی بر آن جاری کنیم، سرانجام چیزی می ماند که احکام جمادی بر آن احاطه ندارد ... انسان هم یقینا در مدارک و مشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست و هر کدام از این مراحل وجود قوانینشان با مراحل دیگر فرق دارد و بر آنها محیط است" (امکان قوانین طبیعت به نقل از فروغی، جلد ۳ ص ۲۷۴)؛ **برگسون** نیز مکانیسیسم را ناتوان از تبیین روندهای کیفی و بویژه حیات دانست.

فلسفه مکانیسیستی روابط اجزاء هر پدیده ای را همچون روابط پیچ و مهره های یک دستگاه مکانیکی می داند. اگر جهان طبیعت واحدی داشت، بر جهان همسانی حکومت می کرد؛ ولی پدیده ها با همه وحدت و اشتراکی که در ماده و پیکر دارند از نظر خواص و آثار متفاوتند. منشأ این تفاوتها نیروهای متفاوتی است که بر آنها حاکمند؛ اما هر پدیده ای با آنکه ماهیت و حرکت ویژه خود را دارد از کل هستی و حرکت عمومی جدا و گسسته نیست (وحدت در کثرت).

اگر در گذشته ساده سازان حیات را با قوانین فیزیکو – شیمیایی تشریح کردند و سطح تکاملی بالاتر و قوانین ویژه حیات را نادیده گرفتند، امروز هم بسیاری مغزهای پیشرفته الکترونیکی را زنده تصور کرده و با مغز انسان مقایسه می کنند[182] و کارکردهای ویژه مغز انسانی را نادیده می گیرند.

---

[181] شایان یادآوری است که دانشمندان مسلمان میان موجودات این جهان تفاوتهای ذاتی و جوهری قائل بودند.

[182] در حالیکه بزرگترین و پیچیده ترین مغزهای الکترونیکی نیز از انجام کار یک باکتری ساده یعنی **تطبیق با محیط** و **خود بازسازی** و **تکثیر** ناتوانند.

ساده سازی در جامعه شناسی: بر حرکت اجتماعی نظم عالیتری حاکم است. همه اشکال نظم در جامعه انسانی، از نظم علیتی گرفته تا نظم خاص، دیده می شوند ولی با کیفیتی نوین و ویژه؛ امری که شناخت کامل واقعیت اجتماعی را دشوار می سازد. در بررسی نظم علیتی گفته شد که در میان علت و معلول گاه فاصله و گسیختگی و آشفتگی دیده می شود؛ شدت این امر در جهان انسانی بسیار بیشتر است. در اینجا بسختی می توان رابطه ای ثابت، دقیق و روشن میان **مقدمه** و **نتیجه** برقرار کرد؛ لذا اصل "علل یکسان همواره به نتایج یکسان می انجامند" بدلیل گسیختگی، برگشت ناپذیری (عدم تکرار) و کیفیت پیچیده موجود در امور انسانی و روندهای اجتماعی – تاریخی، در این قلمرو اثبات نمی شود. در جهان زیستمند و بویژه جهان انسانی، کیفیت و گسست و برگشت ناپذیری و آینده – حال بر اضداد خود (کمیت، پیوستگی، برگشت پذیری و گذشته) غلبه دارند. بدلیل وضع و موقع انسانی، امکان اعمال نظم به شکل زنجیره گسست ناپذیر علیتی در قلمرو اجتماعی ناچیز است. در جامعه انسانی بطور اولی جبر سختگیر و علیت مکانیکی حاکمیت ندارد؛ هر چند بسیاری از جامعه شناسان هنوز این جبر را بدلیل بینشهای فلسفی یک بعدی از گردونه تبیینها و تحلیلهای خود خارج نکرده اند. اینان تفاوت کیفی نظم طبیعت با نظم در حرکت اجتماعی را باور نکرده اند و همچون فروید که علیت مکانیکی را بر روان انسان تسری داد، جامعه و تغییر و تحولات آنرا با علیت ساده جبری توضیح می دهند. پیروان ماده گرایی مکانیکی، مکاتب فلسفی قدیم و مکتب **اگزیستانسیالیسم** (فلسفه اصالت وجود) معنای نظم عینی حاکم بر جهان و تفاوت جبر علمی (دترمینیسم) و **جبر کور** را نمی فهمند و با غیر مسئول شمردن انسان راه را بر هرج و مرج و بی بند و باری می گشایند. اینان تأثیر فعالیت انسانی در بهبود زندگی اجتماعی را منکرند؛ اما جبر علمی، اختیار انسان را بر اساس شناسایی قوانین طبیعی و اجتماعی، و پیروی از آنها، تبیین می کند و نه در بی اعتنایی به آنها. ساده سازی در تطبیق نظم عام علیتی و نظم خاص بیولوژیک بر تحولات اجتماعی، پیروان ماتریالیسم تاریخی را به جبرگرایی و انکار نقش انسان کشاند: **"حیات اجتماعی نیز مانند حیات گیاهی و زندگی سایر موجودات، تابع قوانین عینی است که فکر تصرف در آنها جز از راه تبعیت از آنها میسر نیست ... آدمیان را امکان جزئی ترین تأثیری در تغییر آنها نبوده و نتواند بود"** (علی اکبر ترابی، فلسفه علوم، ص ۱۱۹؛ شایان یادآوری است که مراد ماتریالیستها از "قوانین عینی"، جبر مادی است و لاغیر). نویسنده در صفحات بعدی کتاب تأکید دارد که این بیان تناقض با این سخن ندارد که بدون عمل آگاهانه انسانها پیشرفت و تحولی در جامعه نخواهد بود؛ زیرا در هماهنگی با قوانین عینی و در پرتو کار و کوشش آگاهانه است که انسان سرنوشت خود را می سازد. در این سخنان میان "قوانین عینی" و "کار و کوشش آگاهانه" شکافی پرناشدنی موجود است؛ و البته تا زمانیکه عمل آگاهانه در چهارچوب همان قوانین اجتماعی قرار نگیرد، ایندو متناقض و نافی هم خواهند ماند و با این سخن که **"مسلما هیچگونه تناقضی در میان نخواهد بود"** (همانجا، ص ۱۲۰) مشکل برطرف نخواهد

شد[183]. در باره پیش بینی دقیق تحولات اجتماعی (همانجا، ص ۱۱۸) نیز باید گفت که البته جامعه شناسان جبرگرا، که از پیش بینی تحولات ناتوان بوده و هستند، پس از آنکه تحولی برقرار می گردد، اندر ضروری بودن آن گفتگو می کنند! در برابر جبرگرایان، پیامبران نئو لیبرالیسم چون **کارل پوپر** اساسا حرکت اجتماعی را تابع نظم و قانون نمی دانند!

شبه دانشی بنام "زیست شناسی اجتماعی"، که از تولیدات سرمایه داری غربی است، شکل دیگری از ساده سازی است که در آن پدیده ها و رفتارهای اجتماعی بر پایه قوانین زیست شناختی تبیین می شوند: پرهیز از "زنای با محارم" به دین و فرهنگ ملتها ربطی ندارد بلکه برنامه ای است در ساختار ژنتیک انسانها؛ بی بند و باری جنسی، پرخاشگری و بیگانه هراسی در میان کسانی پدیدار می شوند که زاد و ولد بیشتری دارند؟! (سمیر اوکاشا، فلسفه علم، ص ۱۷۹ و ۱۸۰). در این دانش مجازی، رفتار انسانی و پدیده های فرهنگی چیزی جز گرایشهای ژنتیک نیستند. بنابراین، انسان مسئول عقاید و اعمال خود نیست؛ شهوت پرستان، خشونت ورزان و نژاد گرایان بیگناهند! داروینیستهای اجتماعی نیز همچون اگزیستانسیالیستها و ماتریالیستها قوانین ویژه زندگی اجتماعی انسان را نمی بینند؛ آنها قوانین زندگی حیوانات را به جوامع انسانی تعمیم می دهند! تعمیم قوانین زیست شناختی داروین (انتخاب اصلاح و تنازع بقاء) به جوامع انسانی سبب توجیه کشتار و سلطه گری و غارتگری زورمداران و سلطه گران غربی گشت. **آگوست کنت** در تبیین مکانیکی جامعه به این نتیجه رسید که طبقات اجتماع نیز همچون پیچ و مهره ماشین باید در جای خود قرار بگیرند! الگو برداریها نیز، چنانکه اشاره شد، از اشکال بسیار رایج ساده سازیها در این زمینه و از علل شکست جنبشهای سیاسی – مبارزاتی هستند. روشهای مبارزه سیاسی و اجتماعی باید در تطابق با ویژگیها و شرایط خاص و متغیر آن جامعه باشد.

در جامعه شناسی، اسلوبهای زیر کاربرد بیشتری دارند: نظم مبتنی بر احتمالات و علیت آماری، نظم خاص و استثنایی، هم تغییری و همبستگی و نظم هنجاری – گرایشی. اما نظم عینی حاکم بر جامعه کل تنها اسلوبهایی را دارا می باشد که در آن آزادی انسانی مایه ور است.

ساده سازی در روان شناسی: در انسانگرایی (**اومانیسم**) و روانشناسی غربی، "انسانیت" همان "حیوانیت" است که تنها مکانیسم پیچیده تری دارد؛ روانشناسی فرویدیستی غرب جایی برای تحول و پویایی روان و گرایشات متعالی معنوی نمی گذارد، و اومانیسم غربی نیز تنها نتیجه محدود کردن

---

[183] این مشکل همه ماتریالیستهایی است که از وجدان انسانی هم برخوردارند! (نیز نگاه کنید به **فرهاد نعمانی**، تکامل فئودالیسم در ایران). در دیدگاه ماتریالیسم تاریخی، کار آگاهانه در نهایت یک تسریع کننده خواهد بود. پیروان این دیدگاه که خود بر این تناقض بنیادی آگاهند، پیوسته کوشیده اند با توسل به دیالکتیک و پراگسیس بر این تناقض پرده افکنند و وجود آنرا انکار کنند!

واقعیت به ذهن، تمایل، عاطفه و علاقه "من" می باشد. پیروان ماتریالیسم دیالکتیک نیز پیچیدگی حیات انسانی و روندهای روحی را نادیده می گیرند: **"بتدریج علم نشان می دهد که قضایای روحی نیز جز یک سلسله فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی نیست"!؟** (محمد تقی ارانی، ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۲۹). بی توجهی به ویژگی برتر انسان که تمامی جهان آفرینش در او فشرده شده (امام علی) و هدف نهایی آفرینش زمین و آسمان بوده است (قرآن)، عامل لغزیدن در ورطه جبرگرایی و تعمیم علیت مکانیکی به رفتار انسانی و اندیشه و روان انسان است. تحلیل رفتار انسانی و نظام علیتی در این قلمرو بسیار پیچیده تر خواهد بود، و انسان در برابر علتهای بیرونی مجبور و کارپذیر نیست. محیط بیرونی و شرایط خارجی (وراثت، تربیت خانوادگی، طبقه، میراث تاریخی – فرهنگی و...) در انسان **تأثیر** می گذارند ولی او را **اسیر** نمی سازند. براستی چگونه هنگامیکه علیت ساده مکانیکی به تبیین رفتار ذرات بنیادی ماده توانا نیست، به تبیین رفتار بس پیچیده تر انسانی توانا باشد؟ آنچه در این میان جای پرسش است آنستکه ماده گرایان، که اکنون ناگزیر جهان ذرات را از حاکمیت 'جبر' آزاد ساخته اند، همچنان بر حاکمیت آن بر رفتار انسانی و ساختار ذهنی – روانی انسان پا فشاری می کنند! باری، ماده گرایی مکانیکی فروید ریشه دیدگاهها و تجزیه و تحلیلهای روانشناختی ساده سازانه اوست. در روانشناسی فروید انسان تفاوتی کیفی با دیگر جانداران و حتی ماشین ندارد! فروید تنها مخرج مشترک انسان و حیوان، یعنی انعکاسات اولیه که بیانگر غرائز کور خودبخودی هستند، را دید؛ اما عنصر غالب و تعیین کننده در رفتار انسان، یعنی علائم ثانویه یا کلامی[184] (بقره، آیه ۳۱) که زمینه ساز پیدایی گرایشات عالی و برتر معنوی در وی گشتند، را هرگز ندید! نتیجه آن شد که رفتار انسان را غریزی تفسیر کرد، و روان انسان را ایستا و تغییر ناپذیر دید؛ بگونه ای که شخصیت او را ساخته و پرداخته یک **"نهان ناخودآگاه"** شمرد که مرکز پیدایش عقده ها و بویژه **عقده جنسی** است!

تفاوت کیفی پدیده های اجتماعی با پدیده های طبیعی در آنستکه در پدیده های اجتماعی عامل پیش بینی ناپذیر انسانی نقشی برجسته دارد، و عنصر کیفیت و گسست و برگشت ناپذیری آنها را بشدت پویا، تحول پذیر و گونه گون ساخته است؛ یک قانون اجتماعی چه بسا که با کوچکترین تغییر در شرایط پیرامونی از درجه اعتبار ساقط می شود.

ساده سازی در فلسفه: نمونه ساده سازیهای فلسفی – دینی در سخنان و دیدگاههای اندیشمندان تاریخ کم نبوده و نیست. به چند نمونه اشاره می شود:

[184] **"و (خدا) به آدم نامها را همگی آموخت؛ سپس (توان فکری و فرهنگی انسان را) به فرشتگان (معترض به خلقت انسان که تنها فساد و خونریزی را در انسان می دیدند) عرضه کرد و گفت: خبر دهید مرا از نامهای ایشان (آنچه می دانند و خواهند دانست) اگر راست می گویید" (بقره، ۳۱).**

اگر خدایی وجود داشته باشد، مسلما آنقدر ساده نخواهد بود که به **تجربه حسی** انسان در آید؛ در **زمان** زاده شود و در **مکان** بگنجد. اگر دنیای دیگری در ورای این جهان باشد، توان شناخت آن ممکن نیست؛ همانگونه که جنین در رحم مادر تصوری از این جهان ندارد؛ انسانهای غارنشین نخستین تصوری از تمدن نداشتند؛ و انسانهای عصر کشاورزی از صنعت اتوماتیک و مناسبات اجتماعی پیچیده امروزی درکی نمی توانستند داشت... استدلال **انگلس** که اصالت روح را تجربه به ثبوت نرسانده است (مقاله "دانش طبیعی در قلمرو جهان روح" به نقل از احسان طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم، ص ۳۶۹)، نمونه ای از ساده نگری پوزیتیویستی مفرط است زیرا روح منطقا نباید با حواس پنجگانه انسان تجربه شود... بر پایه ماتریالیسم تاریخی و علوم اجتماعی سرمایه داری، که نگاهی تک بعدی (صرفا مادی) به انسان و تاریخ دارند، نمی توان پدیده **وحی** و **نبوت** را تحلیل و تبیین کرد... زوجیت نیز تنها به زن و مرد بر نمی گردد؛ قاعده کلی همه پدیده هاست[185].

گاه یک نظریه که ویژه یک بخش از هستی است پایه نظری یک جهان بینی فلسفی می شود (قوانین مکانیک نیوتون). برای پیشگیری از تعمیم های نابجا و ساده سازانه باید بر حوزه اعتبار نظریه ها اشراف داشت؛ تأکید بر مرز نظریه های علمی آنها را بی ارزش و بی اعتبار نمی سازد: قانون سقوط اجسام گالیله، مدل ارسطویی آنرا جز در خلاء بی اعتبار نکرد[186]؛ نسبیت انشتاین مکانیک نیوتون را از اعتبار نیانداخت بلکه در جای خود نشاند زیرا قوانین نیوتن در سرعتهای بالا (سرعت نور) و در میدانهای بسیار نیرومند گرانشی کاربرد نداشت؛ فیزیک کوآنتوم اصل علیت را بی اعتبار نکرد بلکه تبیین سنتی – مکانیسیستی آنرا از اعتبار انداخت؛ **پلانک**، پایه گذار مکانیک کوآنتومی، خود توان تطبیق پویای علیت را در حوزه انسانی ندارد و **اختیار** را در جایی وارد می کند که انسان به علت اعمال خود **آگاه** نیست! اما همین انسان نسبت به "عقل برتر" که علل رفتار او را می داند مجبور است؛ در دیدگاه فلسفی پلانک، ریشه آزادی در ناآگاهی است! در حالیکه آزادی اراده انسان از آگاهی او جدایی ناپذیر است و در پیوندی ناگسستنی با یکدیگر به رفتار انسان جهت می دهند. بنظر **کانت** نیز بر عالم نمود (ناسوت یا عالم واقع) جبری سختگیر حاکم است. بنیاد این جبر بر تبیین سنتی – مکانیسیستی اصل علیت و قدمت زمان و مکان استوار است. بگفته وی، با همان صراحت و دقتی که می توان خسوف و کسوف را معین کرد، می توان سلوک هر انسانی را هم معین نمود! آزادی از عالم واقعی

---

[185] **"منزه است آنکه همه چیز را جفت آفرید؛ از آنچه زمین می رویاند (گیاهان) و از خود ایشان (پدیده های نفسانی و اجتماعی) و از آنچه نمی دانند" (یس، ۳۶).**

[186] در مکانیک ارسطویی، سرعت سقوط آزاد اجسام سنگینتر بیشتر از اجسام سبکتر است؛ گالیله اما نشان داد که اجسام سبک و سنگین در خلاء، که مقاومت هوا وجود ندارد، با سرعت یکسان سقوط می کنند.

رانده می شود تا در عالم متافیزیک مستقر گردد. اما نسبیت انشتاین و دستاوردهای جامعه شناسی جبر کانتی را بی اعتبار گرداند...

ریشه معرفت شناختی بسیاری از ساده سازیها در حوزه فلسفه، در هم آمیختن آن با حوزه علم است؛ لذا شناخت مرز علم و فلسفه نیز بسیار ضروری است. باید دانست که علم توان پاسخگویی به مسائل فوق تجربی را ندارد. تشخیص نیک و بد، اختیار و مسئولیت انسان، مسئله روح[187] و پدیده وحی، هدفداری جهان، انقلاب جهانی، معاد و جهان آخرت ... در حوزه صلاحیت علم نیست. از نتایج معرفت شناختی و اخلاقی این مبحث اعتراف صادقانه انسان است به نادانی خود از 'غیب' که فوق تجربه و تعقل بشر است؛ اما ماده گرایان عصر سرمایه داری در قرون ۱۹ و ۲۰ میلادی بدنبال هر کشف کوچک علمی با صدای بلند و غروری احمقانه از "مرگ خدا" و "پایان رسالت تاریخی ادیان" سخن می گفتند!

در تبیین "جبر" و "اختیار" نیز ساده سازی شده است؛ در این ساده سازی، ضرورت تنها به امر اجتماعی و آزادی منحصرا به فرد انسان منتسب می شود. **سنت** و **پیوست** و **همسانی** را نزد افراد نیز می توان دید؛ متقابلا **نوآوری** و **آفرینش** و **گسست** در واقعیت اجتماعی نیز قابل مشاهده است. کانونهای ضرورت اجتماعی و آزادی انسانی یکی هستند. مناسبات میان ضرورت و آزادی مربوط به امور متعین و تغییر پذیر است که باید به روش تجربی – تعقلی مطالعه شوند. رواقیون، افلاطون، ارسطو، اسپینوزا، کانت، هگل و بسیاری دیگر آزادی را از جهان مادی و بویژه قلمرو اجتماعی بیرون بردند و سرانجام با جبر متافیزیکی یکی ساختند! ولی جبر علمی (تعیین شدگی یا دترمینیسم) آشتی میان آزادی و ضرورت است که هر دو نیز نسبی می باشند. جبر و اختیار هیچکدام به تنهایی نمیتوانند بنیاد نظم حاکم بر پدیده اجتماعی و رفتار انسانی باشند. از سوی دیگر، ضرورت اجتماعی یا نظم عینی حاکم بر حرکت اجتماعی بمعنی جبر متافیزیکی یا تقدیر کور نیست؛ آنها که به سرنوشت محتوم از پیش تعیین شده باور دارند، آنرا زاینده همه حوادث و تحولات می دانند و برتر از اراده انسانها و حتی "خدایان". در تقدیر کور، قدرتی فرا انسانی (استاد ازل، استاد قضا، چرخ بازیگر، زمان، خدا، خدایان، ستارگان، فلک و...)، سرنوشت انسانها را پیشاپیش نظم و هنجار بخشیده اند. فلاسفه عصر جدید نیز از این دیدگاه کهن شبه مذهبی برکنار نماندند. لایب نیتس به سه گونه جبر معتقد است: جبر متافیزیکی که همچون جبر منطقی و ریاضی بر پایه حقایق یقینی است؛ جبر طبیعت که نامحتوم و نسبی است و از حقایق تجربی سر بر می آورد؛ و جبر اخلاقی که ممکن و نسبی و بسته و پیوسته به امور واقع است؛ این سه جبر زیر نظر "خداوند" که یک "جبر هماهنگ کننده از پیش بنیاد" است، کار می کنند تا با یکدیگر در تعارض قرار نگیرند!؟... اسپینوزا هم، که نظم و هماهنگی (جبر علمی) را با جبر کور متافیزیکی یکی

[187] **"از تو در باره روح می پرسند. بگو روح امری از پروردگار من است و به شما دانشی (در این زمینه) داده نشده است جز اندکی" (بنی اسرائیل، ۸۵).**

کرده بود، اراده انسانی را بفرمان "عقل" در زنجیره روابط علیتی به بند کشید. "تقدیر تاریخی ملل یا تمدنها" نزد هگل و "جبر تاریخ" نزد مارکس نیز به این دیدگاه شبه مذهبی نزدیک می شود؛ واژه هایی چون "تقدیر" و "رسالت" در عرفان آلمانی این معنا را می رساند. جبر سختگیر لاپلاسی نیز، که به خلاقیت هیچ جایگاهی نمی دهد، هر چند از طریق قوانین عینی تحقق می یابد، همچون دیدگاههای شبه مذهبی یاد شده انسان را بازیچه سرنوشتی کور می سازد... در باره جبر تاریخی مارکس باید گفت که آثار مارکس جوان روشنگر کوشش خلاق انسانی است؛ اما در آثار مارکس پیر، نیروهای تولیدی مادی جامعه از تفوقی سرسختانه برخوردارند؛ بگونه ای که دیالکتیک وی نیز گرفتار جبر تاریخ می شود (گورویچ، جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی، ص ۲۸).

در ساده سازیهای یاد شده از "جبر" و "اختیار"، **جبر کور** جانشین **نظم عینی** می شود. در جبر کور، سرنوشت محتوم و از پیش تعیین شده اجتناب ناپذیر است؛ اما در نظم عینی، هیچ امری محتوم و غیر قابل پیشگیری نیست. تعیین از متن واقعیت اجتماعی گذر می کند؛ و انسان نیز که عنصری فعال در این واقعیت است، هم تعیین می شود و هم تعیین می کند و از تعیین ها بهره مند می شود.

ساده سازی در سیاست: دیدگاههایی که صلح و دموکراسی و حقوق بشر را از رهگذر همکاری با "جامعه جهانی" (بخوان: سلطه گران جهانی) و نظام سرمایه داری ممکن می دانند، نمونه بسیار رایجی از ساده سازی در سیاست را منعکس می کنند. نظم واحد جهانی تا هنگامیکه امپریالیستها و "منافع ملی" آنها تعیین کننده کنشها و واکنشهاست، چیزی جز سلطه واحد جهانی نخواهد بود. مردم سالاری راستین تا هنگامیکه **زرسالاران** بر اقتصاد و **ریاکاران** بر فرهنگ مردم مسلطند ممکن نیست؛ در این شرایط، **زورمداران** هم سیاست را از آن خود خواهند کرد! هنگامیکه از ساده سازیها عبور کنیم، خواهیم دید که راه تحقق صلح و دموکراسی و حقوق بشر، اتفاقا با نفی سلطه امپریالیسم و استثمار هموار می شود. در سطح کشوری، طبقات استثمارگر مانع اساسی پیشرفتهای سیاسی و اجتماعی هستند؛ و در سطح جهانی هم سرمایه داری امپریالیست و "منافع ملی" اش مانع از پیشرفت صلح و دموکراسی و حقوق بشر در جهان زیر سلطه می شود.

بخش دهم:

پیش نیازهای فلسفی شناخت در قرآن

نخستین پیش نیاز عقلی – فلسفی شناخت، باور به این اصل است که جهان بیرونی مستقل از ذهن و ادراک حسی ما وجود دارد. ایده آلیستها که واقعیت جهان بیرونی را منکرند، ذهن را مقدم بر آن می دانند؛ پوزیتیویستها نیز که تنها منبع شناخت را حواس انسان می دانند، ناگزیر واقعیت مستقل جهان بیرونی را انکار می کنند: در ادراک انسان است که جهان وجود پیدا می کند و نه در بیرون از آن! بدینگونه 'من مداری' و 'خود مرکز بینی'[188] منشأ بینشی نفی واقعیت مستقل جهان بیرونی است. برای باور به نخستین پیش نیاز شناخت جهان، باید خالق و ناظم جهان را بیرون از انسان و ذهن و ادراک او جستجو کرد. بنابراین هنگامی که در آیات بسیاری از قرآن بر آفرینش جهان بدست خداوند یکتا تأکید می شود، تنها بیان یک دیدگاه فلسفی نیست، بلکه همچنین زیربنای باور به واقعیت مستقل جهان بیرونی است. آنها که منکر جهان واقعی بیرونی اند، حتی اگر همچون اسقف برکلی "خداشناس" هم باشند، ذهن انسان را خالق هستی می دانند و نقش خدایشان جز آفرینش و نظم دادن به تصورات ذهنی انسان نیست. براستی هم اگر جهان بیرون از ذهن انسان واقعی نباشد، نامعقول است از آفریدگار آن سخن بگوییم؛ در پاسخ به اسقف برکلی نیز باید گفت که اگر جهان بیرونی ذهن ساخته است، چرا خداوند (که همچون جهان واقعی بیرون از ذهن انسان است) ذهن ساخته نباشد؟

در باره دومین سنگ بنای شناخت نیز دیدیم که قرآن انسان را به شناسایی هستی (طبیعت کیهانی و تاریخ و انسان) و چگونگی آفرینش فرا می خواند؛ امری که همچنین بر توانایی انسان و ابزارهای شناسایی او در شناخت هستی صحه می گذارد. روند شناسایی تجربی – تعقلی و دریافت حقایق هستی البته روندی است اجتماعی – تاریخی و پر فراز و فرود؛ اما همچنین پر بار و همراه با دستاوردهای درخشان. سومین پیش نیاز شناخت، نظم عینی حاکم بر جهان واقعی بیرونی، همچنین در پیوند با دو اصل عقلی – فلسفی نخست می باشد. نظم و هماهنگی عینی، هم پذیرش واقعیت جهان بیرونی را در بر دارد و هم بدان قابلیت شناخته شدن و اندیشه ورزی می دهد. اندیشه انسانی در حاکمیت بی نظمی کارآیی نخواهد داشت:

[188] یعنی مکاتبی که می گویند: آنچه به جهان واقعیت می دهد "حس من"، "ذهن من"، "عقل من"، "نیاز من" و... است؛ در حالیکه واقعیت جهان بستگی به حس، ذهن، عقل، نیاز و... افراد ندارد.

"خداست آنکه آسمانها را بی ستونی که آنرا ببینید برافراشت، آنگاه استوار گشت در عرش، و خورشید و ماه را مسخر اراده خود ساخت که هر کدام تا سرآمدی معین در گردشند. به تدبیر کار جهان (ساماندهی و سمت دهی) و گسترش پدیده ها می پردازد؛ باشد که شما به دیدار پرودگار خود یقین کنید. اوست آنکه زمین را بگسترد و در آن کوهها بر افراشت و نهرها جاری ساخت، همه گونه میوه ها پدید آورد و همه چیز را جفت آفرید و شب تار را به روز روشن بیافکند. همانا در این امور نشانه هایی است روشن (بر نظم هدفمند جهان هستی) برای مردمی که اندیشه می ورزند" (رعد، ۳ – ۲).

اصول سه گانه عقلی – فلسفی (واقعیت مستقل جهان بیرونی، توانمندی انسان در شناخت، و نظم عینی و هدفمند جهان) نتیجه منطقی ایمان به خالق یگانه جهان هستی و اراده خلل ناپذیر اوست؛ و این اصول نیز پیش نیاز های اعتقادی شناخت جهان می باشند. بگفته امام علی **"کاخ دانش به ایمان آباد می گردد"** (از خطبه ۱۵۵ نهج البلاغه)[189]. اگر جهان بیرونی واقعی نباشد، خدا هم واقعی نخواهد بود؛ اگر انسان توان شناخت جهان را نداشته باشد، خدای آنرا هم نتواند شناخت؛ و اگر نظمی عینی و یگانه بر جهان حاکم نباشد، منطقا ناظم یگانه ای هم در کار نخواهد بود:

"و اوست آنکه شب و روز و خورشید و ماه را آفرید که هر یک در گردونه ای شناورند (در مدار معینی سیر می کنند)" (انبیاء، ۳۳)؛

"انسان را آفرید و به او بیان را آموخت؛ (موقع و گردش) خورشید و ماه محاسبه شده است و ستاره و درخت (بیجان و جاندار) او را سجده می کنند (سر به نظام او سپرده اند)، و آسمان را برافراشت و میزان (نظم و قانون) را (در جهان) وضع کرد" (رحمن، ۷ – ۳)؛

"و ما آسمانها و زمین و آنچه میان آندوست را جز به حق (و برای مقصودی بزرگ) نیافریدیم و "ساعت" (لحظه موعود، رستاخیز) قطعا فرا خواهد رسید ..." (حجر، ۸۵)؛

"آسمانها و زمین را بحق آفرید، شب را بروز و روز را به شب می پوشاند و خورشید و ماه را (برای مقصودی) مسخر کرد که هر یک تا سرآمدی معین در جریان است..." (زمر، ۵)؛

"و خداست آنکه هفت آسمان، و از زمین مانند آنها، را بیافرید که پیوسته فرود آید امر و فرمان (خدا) در میان آنها تا بدانید خداوند بر همه چیز تواناست و علم او بر همه چیز احاطه دارد" (طلاق، ۱۲)؛

"آنکه آفرید و نظم بخشید، و آنکه اندازه داد و (بجانبی معین) هدایت نمود" (اعلی، ۳ – ۲).

نظم و هماهنگی در تغییر و تحول جهان و بعبارت دیگر بر روند نفی و اثبات پدیده ها و ساختهای طبیعی، اجتماعی و فکری نیز حاکم است؛ نظمی که پیش نیاز شناسایی قوانین ویژه حرکت در جهان و همچنین بیانگر وجود اراده و هدفی واحد در جهان آفرینش است:

---

[189] پلانک نیز دوست داشت بر کتیبه سر در جهان علم بنویسند: **"باید ایمان داشته باشی"**

"اوست خدایی که شما را از خاک آفرید، سپس از نطفه ای، آنگاه علقه ای (نخستین مرحله جنین)، پس شما را (از رحم مادر) چون کودکی بیرون می آورد تا آنکه به سن رشد و کمال برسید و سالخورده شوید و (البته) برخی از شما پیش از پیری بمیرد، و تا آنکه عمر همگی به سر آید، و شاید شما به خرد آیید" (مؤمن، ۶۷).

"خدا هر چه را خواهد نفی و هر چه را خواهد اثبات می کند؛ و نزد اوست "مادر کتاب" (لوح محفوظ، اصل کتاب)" (رعد، ۳۹).

"و ما آسمانها و زمین و آنچه میان آنهاست را از روی بازی و سرگرمی نیافریدیم ... بلکه ما حق را چنان بر سر باطل می افکنیم تا آنرا براندازد و ناگهان (می بینی که) آن (باطل) نفی و برافتاده است (و حق اینگونه اثبات می شود)، اما وای بر شما از توصیفی که (از جهان آفرینش) می کنید" (انبیاء، ۱۸ – ۱۶).

روند نفی پدیده ها و سامانه های کهنه، و اثبات پدیده ها و سامانه های نو در جامعه کیفیت ویژه ای دارد. این ویژگی بیانگر نظم پیچیده تری است که بر حرکت اجتماعی – تاریخی انسان حاکم است. بر پدیده ها و سامانه های نوین نظم و قوانین ویژه ای حاکم است؛ انسان و جامعه انسانی هم در پایان حرکت تکاملی جهان پدیدار گشتند. نوآوریها در درون این پدیده ها و سامانه های نوین رخ می دهند:

هر پدیده و قانونی را از میان برداریم بهتر از آن یا (از جهتی) همانندش را می آوریم؛ آیا نمی دانی که خداوند بر هر چیزی تواناست؟" (بقره، ۱۰۶).

'ناسخ' و 'منسوخ' در روند تکاملی جهان، و بویژه در روند تکامل اجتماعی و فرهنگی انسان، همان اثبات پدیده و سامانه نو و نفی پدیده و سامانه کهنه است. برتری پدیده و سامانه نو اگر هم همواره کیفی نبوده و هم ارز با پدیده و سامانه کهنه باشد، باز باید از جهت یا جهاتی متناسب تر باشد؛ در غیر اینصورت حکمتی در نسخ نخواهد بود (نگاه کنید به تفسیر زنده یاد طالقانی، پرتوی از قرآن، جلد اول، ص ۲۶۱).

"و ما آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست را بیهوده نیافریدیم؛ این (بیان) پندار آنهاست که کفر ورزیدند؛ وای بر کافران از (رنج) آتش" (ص، ۲۷).

"پس آیا جز دین خدا را خواهانند؟ و حال آنکه هر چه در آسمان و زمین است خواه ناخواه تابع فرمان خداست و (آنها) بسوی او باز گردانده می شوند" (آل عمران، ۸۳).

نظم کیهانی هدفمند است؛ زندگی انسان و تکامل وی نیازمند این نظم پایدار بوده است:

"اوست آنکه آب را از آسمان فرو فرستاد که از آن می آشامید و (نیز) بدان گیاهانی می روید که در آن (چهارپایان خود را) می چرانید. کشتزارها از آن (آب باران) برویاند و (نیز) زیتون و خرما و انگور و از هر گونه میوه ای، در اینست نشانه ای برای اندیشمندان. و شب و روز و خورشید و ماه و ستارگان را برای (زندگی) شما مسخر ساخت. در این است نشانه هایی برای اهل خرد" (نحل، ۱۲ – ۱۰).

پیشتر دیدیم که در میان پدیده های جهان تفاوتهای کیفی موجود است؛ تفاوتهایی که در نظم حاکم بر آنها نیز دیده می شود. ولی تفاوت شکلی و کارکردی پدیدهای جهان، و حتی تفاوت در نظم ویژه حاکم بر آنها، در متن بنیاد یگانه هستی و نظم خلل ناپذیر عمومی است که نشان از آفریننده یگانه آن دارد:

"آن (خدایی) که هفت آسمان را بر فراز یکدیگر بیافرید؛ در آفرینش خدای مهربان هیچ تفاوت و ناهماهنگی نمی بینی (هستی یک کل یکپارچه است)؛ پس بگشای دیده را! آیا هیچ سستی و شکافی در آن (در نظم و سامانمندی هدفمند و یگانه هستی) مشاهده می کنی؟ پس دوباره دیده ات را (به نظام آفرینش) بگردان! سرانجام چشم بسویت برگردد در حالیکه خسته و ناتوان (از یافتن کمبود و چند گانگی و بی نظمی) باشد" (ملک، ۴ – ۳).

"و از نشانه های او آنکه آسمان و زمین بفرمانش پابرجاست تا آنگاه که بخواند شما را ..." (روم، ۲۵).

نظم عینی هدفدار بر حرکت اجتماعی – تاریخی انسان نیز حاکم است؛ در اینجا هم نظم زمینه شناخت تجربی – تعقلی است:

"(زورمداران تاریخ) در زمین جویای برتری بودند و گردنکشی کردند و (در این راه) مکر ورزیدند و (غافل بودند که) نیرنگ و فریب جز به اهلش بر نمی گردد. آیا (زورمداران کنونی) جز سنت پیشینیان را انتظار می کشند؟ که (اگر چنین است) هرگز نیابی در سنت خدا دگرگونی و بازگشتی. آیا (اینان) در روی زمین گردش نکردند تا فرجام کار (ستمگران) پیش از خود را که زورمند تر هم بودند بنگرند؟ چیزی در آسمانها و زمین نیست که او را (از ساماندهی امور جهان) ناتوان گرداند (و نظم هدفمند آفرینش را بر هم زند)، و او دانای تواناست" (فاطر، ۴۴ – ۴۳).

پابرجایی سنتهای خدایی در تاریخ نشانگر نظمی خدشه ناپذیر در تاریخ است که معنا و هدفداری آنرا می رساند و انسان حق جو را امیدوارانه به پیگیری در نبرد با ستمگران، و شکیبایی در سختیهای راه حق جویی و عدالتخواهی، فرا می خواند:

"بدرستیکه خداوند هیچیک از ستمگران و گردنکشان گیتی را در هم نشکست مگر پس از مدت، مهلت و سرآمدی معین؛ و شکستگی استخوانهای هیچیک از امتهای گذشته را بهبودی نبخشید مگر پس از شکستها و نابودیها و تحمل رنجها و سختیهای بسیار" (از خطبه ۸۷ نهج البلاغه)؛

"هنگامی که رنج و سختی به نهایت رسد و زنجیر گرفتاری تنگ گردد، در آن هنگام سختی را آسایشی و تنگنا را گشایشی خواهد بود" (نهج البلاغه، سخن ۳۴۳).

اما قرآن نظم و هماهنگی را در قالب جبر مطلق نرمش ناپذیر و علیت مکانیکی به سادگی نمی کشد؛ در متن نظم عام از نظم خاص نیز سخن می گوید. ایمان به اشکال خاص نظم که چه بسا ناشناخته مانده اند، انسان را از انکار پدیده های نوین و ویژه خلقت باز می دارد و راه پژوهش در آنها را نیز هموار می سازد:

"(مریم) گفت: پروردگارا مرا چگونه فرزندی تواند بود در حالیکه بشری (مردی) بمن نزدیک نشده است؟ (خدا) فرمود: بدینسان است (آفرینش خدا گاه بیرون از چرخه علل و اسباب شناخته شده عادی است)؛ خدا بیافریند هر چه را بخواهد. چون خلقت چیزی مقرر گردد، گوید: موجود باش! پس در دم موجود شود!" (آل عمران، ۴۷).

نظم حاکم بر جهان هستی پیچیده تر و گونه گون تر از آنستکه تنها در نظم عادی و مدل عام علیتی اعمال گردد. نه تنها در قلمرو زیستی و اجتماعی، بلکه در فیزیک ذرات نیز مدل ساده و شناخته شده نظم (علت معین معلول معین بدنبال دارد) ناتوانی خود را از توضیح حوادث ضروری خاص نمایان ساخته است. نظم علیتی عام در هیچ قلمروی از جهان حاکمیت مطلقه ندارد. با این تبیین نوین، قرآن راهی را برای پژوهش در نظام آفرینش باز می گذارد که از نظم عمومی و عادی، و علم مبتنی بر آن، آزاد است و بسوی کشف نظم های ناشناخته و عالیتر هستی (نظم خاص و استثنایی) پیش می رود. نتیجه این دیدگاه، شناخت ژرفتر جهان آفرینش و پرده گرفتن از رازهای ناشناخته هستی چون جهش و نوآوری و ضرورتهای تکاملی است. اسارت ذهن دانشمند و پژوهشگر در چهارچوب نظم عام و علل شناخته شده موجود از عوامل رکود و ناباروری در علم و نیز جزمیت در اندیشه بوده است. مطلق کردن حاکمیت نظم علیتی عام، نتیجه ساده سازی نظم و نگرش یک بعدی است و به جبرگرایی و مکانیسیسم می انجامد.

"همانا مانند عیسی در نزد خداوند آدم است که او را از خاک آفرید؛ پس خدا بدو (به آن خاک) گفت: موجود باش؛ پس چنان شد (بی پدر بودن عیسی دلیلی بر فرزندی خدا و الهیت او نیست)" (آل عمران، ۵۹).

مریم نیز تنها نظم عمومی و قانون شناخته شده طبیعت را می دید و از رازهای ناشناخته پنهان و نظم خاص عالی و علل پیچیده تر هستی (ضرورت استثناء، جهش و نوآوری) بیخبر بود:

"(مریم) گفت: چگونه باشد مرا پسری در صورتیکه بمن نزدیک نشده بشری و من نبوده ام زن بد کاره ای. (خداوند) گفت بر این منوال است و پروردگارت فرموده اینکار بر من آسانست؛ تا بگردانیم آنرا (آن پسر و آفرینش ویژه اش را) نشانه ای برای مردم و رحمتی از جانب ما؛ و این دیگر کاری است پایان یافته (جای شک و تردید در شدنش نیست)!" (مریم، ۲۱ – ۲۰).

مردم این واقعه را "معجزه"[190] می خوانند؛ ولی خداوند آن را در چهار چوب "نظم خاص و استثنایی" می شناساند که بسیاری توان درک پیچیدگی و ضرورت تکاملی آنرا نداشته اند (آل عمران، ۴۷)؛ برخی نیز که توان عقلی فراتر رفتن از نظم ساده عمومی را نداشتند، عیسی را پسر خدا خواندند:

---

[190] "متکلمان" دست خدا را در "بی نظمی" می بینند؛ اشعریان (پیروان **اشعری** پایه گذار "علم کلام" در اسلام) می گفتند هر گاه خدا اراده کند، نظم حاکم بر جهان را دگرگون می کند و معجزه رخ می دهد! نفی اصل علیت و تکفیر معتقدان بدان از اصول اشعریان شد. ولی معجزات بیرون از نظم عینی تغییر ناپذیر حاکم بر آفرینش نیست؛ پدیده ها و رویدادهای ناشناخته نیز دلیل بر بی نظمی نمی باشد.

"اینست (واقعه) عیسی بن مریم؛ گفتار حقی که در آن شک و تردید دارند. خداوند هرگز فرزندی بر نگرفته که او منزه از آنست. هر گاه قضایش در ایجاد چیزی باشد، گوید موجود باش! بیدرنگ آن چیز موجود می شود!" (مریم، ۳۵ – ۳۴).

از روزگار مریم تا همین اواخر، انسان هنوز پدیده خود باروری جنس ماده را هم نشناخته بود. باری، ساده اندیشان به علم زمان خویش ایمان دارند و به فراتر رفتن از آن توانا نیستند؛ پس بر پایه علم محدود زمانه و نظم عادی مستقر از پیش، خدا را پدر عیسی ساختند تا اصل جهانشمول آنها خدشه بر ندارد! خداوند این نمونه ها از پدیده های خاص و استثنایی را، که نظم آنها در علم زمانه نا شناخته است، برای آماده سازی ذهنی انسان در پذیرش "نا باورانه ترین" تحول کیفی یعنی **معاد** می آورد:

"و انسان گوید آیا آنگاه که من مردم، باز بزودی زنده (از قبر) بیرون آورده خواهم شد؟ آیا انسان بیاد نمی آورد که ما پیش از این او را آفریدیم در حالیکه چیزی نبود؟" (مریم، ۶۷ – ۶۶).

اما نظم عینی حاکم بر حرکت اجتماعی – تاریخی انسان باز پیچیده تر و عالیتر است. در این قلمرو، رفتار ویژه انسانی، که نتیجه پیوند ناگسستنی اراده آزاد (نسبی) و آگاهیهای انسان است، خود عاملی تعیین کننده می شود:

"آیا اخبار پیشینیان چون قوم نوح و عاد و ثمود و قوم ابراهیم و مردمان مدائن و واژگون شدگان (قوم شعیب و لوط) به آنها نرسیده است؟ پیامبران نشانه ها و دلایل روشن بر آنها آوردند (آنها نپذیرفتند و از صحنه روزگار محو شدند)؛ <u>خدا هیچ ستمی بر آنها نکرد بلکه آنها خود بر خویشتن ستم کردند</u>" (توبه، ۷۰)؛

"و اینک شهرهای آنها را نابود ساختیم پس از آنکه ایشان ستم پیشه کردند..." (کهف، ۵۹).

آیه ۹ از سوره روم و آیه ۴۴ از سوره یونس نیز این جمله را بیان می کنند که **"خداوند هیچ ستمی بر آنها نکرد بلکه آنها خود بر خویشتن ستم کردند"**؛ و این تأکیدهای پیوسته برای آنستکه کسی از نابود شدن ستمگران و حاکمیت سنتهای ستم سوز الهی در تاریخ، فلسفه جبر و تقدیرگرایی کور را بیرون نکشد. جبر مطلق و سرسخت الهی – مکانیکی (قضا و قدر عامیانه) در آیات نامبرده نفی شده و انسان به تفکر و تعقل در آزموده های تاریخی (سرگذشت پیشینیان) و پیامد های بینش و رفتار گذشتگان فرا خوانده می شود.

از ویژگیهای تبیین قرآنی نظم عینی در جامعه و تاریخ، <u>نشاندن اراده آزاد انسانی در متن ضرورتها و حتمیتهاست؛ بگونه ای که نه "جبر" و نه "اختیار" مطلق و جدا از هم می گردند</u>. سرنوشت هیچ انسانی را صرفا عوامل بیرون از خود نمی سازد:

"کسی ایمان نمی آورد جز به اذن خدا؛ و پلیدی (کفر و ستم و گناه) را خدا برای کسانی که عقل را بکار نمی بندند، مقرر می دارد" (یونس، آیه ۱۰۰)؛ انسان در کاربست عقل 'آزاد' است. اگر عقل خود را از پلیدی 'آزاد' سازد، بنا بر 'ضرورت' ایمان می آورد؛ اگر خرد را 'آزادانه' واگذارد، خدا پلیدی را 'جبرا' بر او مقرر می کند! بی تردید، عقلی که انسان را به ساحل ایمان می رساند، باید 'آزاد' از پلیدی باشد.

اگر ایمان به یکتا خدای هستی، ذهن انسان را با پذیرش واقعیت جهان بیرونی و نظم قابل شناخت آن بسوی حقیقت هدایت می کند، 'من مداری' و 'خود مرکز بینی' زمینه گمراهی و سقوط انسان را فراهم می سازد؛ انسان مسئول کردار بد خویش و پیامدهای آن است زیرا این نفس آزمند و فزونخواه و ناشکیب است که انسان را به پنداربافی و عمل ناشایست وا می دارد:

"ستایش نکند هیچ ستایش کننده ای جز پروردگار را، و سرزنش نکند کسی جز نفس خود را" (از خطبه ۱۶ نهج البلاغه).

نظمی که خداوند در طبیعت نهاده است، فساد برانگیز نیست. فساد (زشتی و تباهی) از دستاوردهای مردمان است؛ هر چند نتایج چنین اعمالی اجتناب ناپذیر است:

"فساد در خشکی و دریا به کردار مردم پدید آمد؛ و خدا (نتایج تلخ) برخی از اعمالشان را به آنها می چشاند؛ باشد که باز گردند (از فساد و تباهی دست بر دارند و به حق و عدل بگروند)" (روم، ۴۱).

دانش و شناخت، چه واقعی و چه مجازی، بازتاب جبری عین در ذهن نیست؛ اراده آزاد انسانی هم در شناخت تجربی – تعقلی و هم در پندار بافی عاطفی – تخیلی دیده می شود. باور به واقعیت مستقل جهان بیرونی و نظم عینی قابل شناخت آن، که از پیش نیازهای بنیادی شناخت است، همچون کاربست ابزارهای طبیعی شناخت و حق جویی، گرایشی است اختیاری. هنگامی که انسان علائق و مصالح و منافع فردی و گروهی خود را (که ملاکها و معیارهای ذهنی دارند) بر حق و قسط و عدالت و همبستگی انسانی (که دارای معیارها و ملاکهای عینی بیرون از ذهن هستند) ترجیح می دهد، ابزارهای طبیعی شناخت را هم از کارآیی می اندازد:

"همانا تو نتوانی مردگان را سخن بشنوانی و نه کران را که از تو روی بر می گردانند (به حقیقت) شنوا کنی، و تو هرگز نتوانی این کوران را از گمراهی نجات دهی؛ نشنوانی (سخن حق را) جز به آنکس که به آیات ما (پدیده های هستی) ایمان آورد؛ پس ایشان هستند مسلمانان (تسلیم شدگان به حقیقت)" (نمل، ۸۱ – ۸۰)؛

"نه هر دارنده دلی خردمند، و نه هر دارنده گوشی شنوا، و نه هر دارنده چشمی بیناست" (نهج البلاغه، خطبه ۸۷).

پس آنها که بدلایل ذکر شده نمی خواهند از ابزارهای شناخت (حواس و عقل) در کشف حقایق هستی بهره گیرند، هدایت نمی شوند:

"بسا نشانه هایی در آسمانها و زمین (بر یگانگی خداوند) است که آنها از کنارش می گذرند و از آن روی می گردانند (در آن اندیشه نمی کنند)" (یوسف، ۱۰۵).

نظمی که در مراحل رشد هر پدیده اجتماعی برقرار است به معنای جبر علیتی اجتناب ناپذیر نیست؛ پیوندی ژرف از ضرورت و آزادی در پدیده ها و روندهای اجتماعی دیده می شود. اگر انسان در حرکت فردی و اجتماعی خود سنت ایستای تاریخ را پاس دارد و از مثلث زر و زور و تزویر پیروی کند، آزادی خود را در ابتکار و تصمیم گیری، و نیز در گزینش و آفرینش نظم نوین اجتماعی، محدود و محدودتر می کند؛ تا آنجا که امکان بازگشت از راهی را که خود پیشتر آزادانه برگزیده بود از دست می دهد. در این روند اجتماعی، ضرورتها گام به گام پر مایه تر و آزادیها کم مایه تر می شوند. در آیات زیرین پیوند ناگسستنی ضرورت و آزادی نمایان است. پیروی از هوای نفس (دلبستگی به ثروت، قدرت، شهوت)، آزادی را در عقل و اراده انسان کم مایه می گرداند و سرانجام او را برده می سازد؛ انسانی که اینچنین به خویشتن خویش ستم می کند و از زورگوییهای نفس خود آزاد نیست، قابلیت هدایت را هم از دست می دهد. نخستین گام در هدایت، آزاد شدن از ضرورتهای 'خود ساخته' و 'پندار جبر' است:

"ولی ستمگران از هوای نفس خود جاهلانه پیروی کردند و آنرا که خدا گمراه کرد، چه کسی می تواند هدایت کند؟ و آنها را هیچ یار و یاوری نخواهد بود" (روم، ۲۹)؛

"همانا خدا وضع و حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانیکه خود آن قوم وضع و حالشان را تغییر دهند؛ و هر گاه خدا برای قومی (که به تغییر و اصلاح خویش نمی کوشد، سرنوشت) بدی بخواهد هیچ راه بازگشتی نداشته و هیچکس را جز خدا یارای آنکه آن بلا بگرداند نیست" (رعد، ۱۱)؛

"و آنگاه که در آتش (عذاب) با هم مجادله کنند، ضعیفان به پیشوایان گردنکش خود گویند: ما پیروان شما بودیم؛ آیا (امروز) می توانید سهمی از آتش را برگرفته ما را بدان بی نیاز سازید (از عذاب ما کاسته و بر عذاب خود بیافزایید)؟! پیشوایان گردنکش پاسخ دهند که ما همگی (ضرورتا) در آن (آتش) هستیم که این حکم خداست در میان بندگان (هوای نفس)" (مؤمن، ۴۸ – ۴۷).

آیات قرآنی فوق تماما بر اختیار نسبی و مسئولیت انسانی در مکتب توحید، و نفی جبر سختگیر تنبل آسای توجیه گر و مسئولیت گریز، گواهی می دهند. انسان در باورها و کردار خود آزاد است و ناگزیر مسئول. پس بر سرنوشت انسان و رفتار انسانی جبری یکجانبه و اجتناب ناپذیر حاکم نیست:

"و شیطان هنگامیکه کار (آزمایشهای دنیوی) بگذرد (به گمراهان) گوید: خدا به شما به حق وعده داد و من برخلاف حق؛ و <u>نبود مرا بر شما هیچ سلطه ای</u>، جز آنکه شما را (به ستم و پلیدی) خواندم و شما اجابتم کردید. <u>پس سرزنش</u>

<u>مکنید مرا، بلکه سرزنش کنید خویشتن را</u>؛ (امروز) نه من فریادرس شما هستم نه شما فریادرس من؛ من به شرکی که شما به (اغوای) من آوردید باور ندارم. آری! ستمکاران را عذابی دردناک خواهد بود" (ابراهیم، ۲۲).

این تنها نفس آزمند (مغلوب زر و زور) است که گرفتار دامهای فریب شیطان می شود زیرا توان کاربست عقل آزاد را در حقیقت جویی و راهیابی از دست می دهد و پذیرای پندارهای فریبنده می شود. 'نادانی' در پیوند با 'گمراهی' (آزمندی و تسلیم زر و زور گشتن) ریشه دور شدن از حقیقت و پیروی از شیطان است:

"همانا ترا بر بندگان من تسلط نخواهد بود؛ مگر از میان گمراهان ترا پیروی کنند" (حجر، ۴۲).

فلسفه جبر بر نظم پیچیده و عالی حاکم بر روند اجتماعی – تاریخی انسان قابل تطبیق نیست؛ جبر یک پندار یا دانش مجازی است و توجیه گر کاهلی و پیروی کورکورانه از سنتهای ایستای تاریخ:

"(مشرکان) گویند اگر خدای رحمان می خواست ما آنها را (فرشتگان را) نمی پرستیدیم. گفتار آنها از روی دانش (حقیقی) نیست بلکه بر پایه پندار (دانش مجازی) است. آیا بر آنها پیشتر کتابی فرستادیم که در این دریافت به آن تمسک می جویند؟ (چنین نیست) بلکه <u>گویند ما پدران خود را بر آئینی یافتیم و ما نیز در پی آنها بر هدایت هستیم</u>!" (زخرف، ۲۲ – ۲۰).

اما راز این باستان گرایی و کهنه اندیشی در چیست؟ قرآن این راز را نیز می گشاید: پاسداری از موقعیت ممتاز اجتماعی – اقتصادی ریشه واپسگرایی، پرستش نیاکان و آئینهای باستانی، و کلا محافظه کاری فرهنگی – عقیدتی است که بار ضرورتها را در حرکت اجتماعی سنگین می کند و آزادی انسانی را کم مایه می گرداند:

"و بدینگونه در هیچ شهر و دیاری پیش از تو پیامبر بیم دهنده ای نفرستادیم جز آنکه <u>ثروتمندان آن دیار</u> گفتند ما پدران خود را بر آئینی یافتیم و از آنچه بر جای گذارده اند پیروی خواهیم کرد. (پیامبرشان) گفت: (حتی) اگر من آئینی هدایت کننده تر از آئین پدرانتان آورده باشم (باز هم آنها را پیروی می کنید)؟! آنها پاسخ دادند ما به آنچه شما آورید (در هر حال) کافریم" (زخرف، ۲۴ – ۲۳).

آیات زیر باز بروشنی تمام حاکمیت جبر کور بر سرنوشت انسان را نفی می کند و انسان را در پذیرش راه حق و عدل خداوندی آزاد می داند؛ رد تقدیرگرایی در عین تأکید بر مسئولیت انسان در برابر اعمالی که انجام می دهد:

"و بر خداست راهنمایی شما به راه راست، و برخی از راهها کژ راهه اند! و اگر خدا می خواست همه شما را (جبرا) هدایت می کرد" (نحل، ۹)؛

"و اگر خدا می خواست همه شما را امت واحدی قرار می داد و لیکن هر که را خواهد گمراه گذارد و هر که را خواهد هدایت کند (بر پایه گزینشها و رفتار هایشان) و یقینا در آنچه انجام می دادید بازخواست خواهید شد" (نحل، ۹۳).

از آیات تاریخی قرآن بر می آید که تحولات اجتماعی آینده دقیقا پیش بینی پذیر نیست زیرا سرنوشت تاریخی انسان از پیش تعیین نشده است؛ اراده آزاد انسانی نیز در چهارچوب سنتهای الهی (نظم عینی حاکم بر روند تاریخ) می گنجد. اما نزد ماده گرایان، "قانون" فراتر از اراده آزاد و آگاه انسانی عمل می کند و از وی بیگانه می شود (جبر = زور). قوانین حاکم بر طبیعت و تاریخ البته به دلخواه کسی تغییر نمی کنند و وابسته به تمایلات افراد نیستند (این استقلال به جبر علمی تعبیر می شود)؛ اما انسان می تواند با شناخت تجربی – تعقلی قوانین طبیعت و جامعه و روان انسانی آنها را به استخدام خود و اهداف خود در آورد و از جبر شرایط محیطی خود آزاد شود؛ و این همان آزادی اراده یا اختیار نسبی انسان است. برون رفت از ضرورتها البته نامحدود نیست. بنابراین، میان تبیین توحیدی قرآنی از نظم عینی حاکم بر تاریخ، که اختیار (نسبی) انسانی نیز در آن می گنجد، با تبیین ماتریالیستی نظم، که جز جبر کور نیست، تفاوت کیفی عظیمی موجود است. این حقیقت که دانشمندی می تواند برخلاف دانش خود رفتار کند (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹)، نشان از نادرستی تفسیر ماتریالیستی – جبرگرایانه از آگاهی و رفتار انسانی است. انسان بعنوان اشرف مخلوقات از نظم ویژه ای پیروی می کند که تنها مختص اوست و نه دیگر جانداران و حتی پیشرفته ترین آنها؛ او امانتدار خداوند یکتاست (احزاب،۷۲). رفتار غریزی بر انسان غلبه ندارد، و تبیین انسان و مسائل انسانی نیز نمی تواند و نباید غریزه محور باشد. در دفاتر سوم و چهارم از این مجموعه پژوهشی، در باره نظم حاکم بر تاریخ و رفتار انسانی بحث گسترده تری صورت خواهد گرفت.

بخش یازدهم:

دیالکتیک؛ شناخت عام ترین قوانین حاکم بر هستی

علوم پس از جدایی از یکدیگر، به وحدت نخستین خود گرایش نشان دادند؛ گرایش به وحدت در هر یک از علوم تجربی، آغازگر گرایش به وحدت در همه علوم بود[191]. بررسی تاریخ علم نیز بازگوی وابستگی علوم به یکدیگر و هم پیوستگی آنها در ظرف زمان و مکان است. بگفته **جورج سارتن،** شباهت نتایج پژوهشها و کشفیات علمی در مکانها و زمانهای جدا از هم بر توحید ذاتی علم گواهی می دهد (مقدمه ای بر تاریخ علم، ص ۶۵)؛ لذا وی طبقه بندی علوم را تصنعی می انگارد و بر این باور است که علوم را باید بسان شاخه های یک درخت دید که با هم رشد می کنند و به تنهایی هویتی ندارند. وحدت دانش بشری سبب می شود که در هر عصر و مکانی، پیشرفت و پسرفت در هر شاخه ای از دانش بر شاخه های دیگر هم تأثیر بگذارد. پیشرفت و کشفیات در یک علم، به پیشرفت و کشفیات نوین در علوم دیگر منجر شده است؛ مثلا پیشرفت علوم ریاضی به پیشرفت نجوم و مکانیک و فیزیک، و پیشرفت فیزیک و اکتشافات نوری به پیشرفت نجوم و زیست شناسی یاری رساند و... عامل این وابستگی و بهم پیوستگی، جهان بینی است که خود از محیط جغرافیایی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی متأثر می باشد. بنابراین، بررسی تاریخ علم باید در برگیرنده این عوامل مؤثر هم باشد. ولی توحید علم بعنوان یک سامانه نظری کل، به ذات خود نیست؛ وحدت علوم بازتاب وحدت جهان واقعی بیرونی است. **جهان بینی توحیدی،** انسان را به شناخت عام ترین قوانین حاکم بر پدیده های هستی، و همگام با آن، روش واقع بینانه شناسایی و تفکر برانگیخت. بنابراین، دانش انسان در این زمینه بهبود یافت؛ حتی پیش از آنکه در روند اجتماعی – تاریخی شناخت و پیشرفت علوم به وحدت بنیادی دانش دست یابد. اگر فطرت وجود یا قوانین عام حاکم بر جهان شناخته گردد، روش شناسایی آن نیز تکامل می یابد و قالبهای تبیین جهان و زمینه تعقل فلسفی نیز فراهم می گردد. روش درست شناسایی پدیده های مادی منطبق بر عام ترین قوانینی خواهد بود که از تعمیم قوانین علوم و تطبیق به کل پیکره مادی جهان بدست آمده است؛ با این تطبیق، شناسایی ها تصویر کاملتری از جهان و پدیده های آن به بشر می دهند. مناسبات متقابل انسان با جهان واقعی سبب گشت تا میان قوانین عام حاکم بر پدیده های جهان بیرونی و قوانین ذهن و اندیشه نیز مناسباتی دو جهته برقرار باشد؛ بگونه ای که پیشرفت یا پسرفت انسان در

---

[191] باید یادآور شوم که دانشمندان مسلمان، در پرتو هدایت قرآن، به وحدت دانش و معرفت باور داشتند؛ نزد آنان اندیشه فلسفی با پزشکی و ریاضی و نجوم در هم آمیخت.

شناخت قوانین هر کدام، جهان واقعی بیرونی و جهان ذهنی درونی، تأثیر خود را بر آن دیگری نیز بر جای بگذارد. قوانین عام را البته می باید بر هر پدیده و حادثه خاص تطبیق داد.

اما بدلیل نسبیت علم و محدودیت منابع شناخت انسان، آگاهی بر قوانین عام پیوسته در تکامل بوده است. وابستگی متقابل علم و فلسفه بیکدیگر نیز سبب گشته بیان قوانین عام همواره با یک تبیین فلسفی از جهان، انسان و تاریخ همراه باشد؛ هر چند همراهی فلسفه های یک بعدی به بیان نارسای قوانین عام انجامید. در دهه های اخیر، بدنبال پیشرفت نظریه های نسبیت و کوآنتوم، فلسفه های یک بعدی از اعتبار افتاد و راه بیان بهتر قوانین عام هموار گردید.

منطق جامد (استاتیک) و منطق پویا (دینامیک)

پژوهش فلسفی نیز همچون پژوهش علمی نیازمند منطق یا روش و قانون درست اندیشیدن است. منطق دانش استدلال و تراز سنجش داده ها در جهت دستیابی به حقیقت است. هم دانشمند و هم فیلسوف از منطق در جهت شناخت جهان و کشف حقیقت هستی بهره می گیرند؛ با این تفاوت که برای دانشمند، کار منطق تنظیم داده های تجربی در مرحله تعقلی شناخت جهت تدوین فرضیه و نظریه علمی است، و برای فیلسوف تنظیم قوانین عام حاکم بر طبیعت و اجتماع و اندیشه، و ارائه تبیینی منسجم و قابل دفاع از جهان آفرینش می باشد. میان منطق و دیدگاه فلسفی اندیشمند نیز مناسبات و تأثیر متقابل وجود دارد. همچنین باید دانست که در علوم انسانی – اجتماعی علائق و مصالح سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نیز بر منطق پژوهشگر تأثیر می گذارند. در مکتب **اسکولاستیک**، منطق صوری مطلق است و در همه جا و مطالعه هر پدیده و رویدادی بکار می رود. در منطق جامد صوری، دیدیم که جمع نقیضین محال است (اصل عدم تناقض)؛ اجتماع نیستی و هستی یا بود و نبود ممکن نیست. نمی توان گفت: من هم زنده هستم و هم مرده؛ هم بیمارم و هم تندرست، این حکم هم درست است و هم نادرست؛ هوا هم سرد است و هم گرم؛ این هم سفید است و هم سیاه، و ... در منطق صوری، ممکن نیست چیزی هم حقیقت باشد و هم خطا (اصل عدم تناقض). در گزارش رویدادهای سیاسی و اجتماعی، در علوم ریاضی و طبیعی، تاریخ و فلسفه، یک بیان نمی تواند در یک لحظه و مکان و وضع مشخص هم درست باشد و هم نادرست. اما در این منطق، نه تنها هستی مطلق، بلکه امور واقع و پدیده ها نیز در سکون مطلق و بی ارتباط با یکدیگر (در تجرید) مطالعه می شوند؛ مثلا گونه های زیستی، شخصیت انسانی و طبقات اجتماعی تغییر ناپذیر و جدا از هم بررسی می شوند؛ محتوا کنار می رود و به صورت بسنده می شود. **کانت** قوانین منطق صوری ('اینهمانی' و 'عدم تناقض') را در همه قلمروها قابل اعمال می داند و منطق

جایگزین آن یعنی **دیالکتیک**[192] ، که پدیده ها را در پویش و تغییر و چالش و تأثیر متقابل می بیند، را هم منقاد این قوانین می سازد؛ وی در صدد آشتی تزها با آنتی تزهاست. اما در منطق دیالکتیک یا پویش و تکاپوی جدالی، پدیده هایی با علائق و مصالح متضاد در یک سامانه اجتماعی جمع می شوند و در عین همکاری و هماهنگی، ستیز و کشمکش نیز در میان آنها جاری است؛ روندی که منجر به تغییر و تحول در سامانه های اجتماعی می شود. فهم پویش جدالی پدیده ها هرگز در محدوده منطق صوری امکان پذیر نیست. در منطق جامد صوری، روابط 'ستمگر – ستمدیده'، 'زبردست – زیردست'، و 'فقیر – غنی' همواره وجود داشته و خواهند داشت؛ بی آنکه این رابطه ها قابل تغییر باشند و یا از هم تأثیر پذیرند. در این منطق نمی توان گفت که مثلا رابطه ای میان فقر فقیر با ثروت ثروتمند وجود دارد و... اما می دانیم که در روند چرخش طبیعت و پویش تاریخ، مرده از زنده و زنده از مرده بیرون می آید؛ فقیر و غنی در یک سامانه واحد اقتصادی – اجتماعی زندگی می کنند و در عین حال در کشمکش و چالشند؛ میزان فقر و ثروتشان نیز به کیفیت رابطه آنها در این سامانه بر می گردد؛ تغییر در کیفیت این رابطه نیز به تحول سامانه می انجامد. پویش و چالش و تغییر در جهان واقعی را نمی توان نادیده گرفت؛ نیز نباید فراموش کرد که با انکار مطلق اصل عدم تناقض و وجود قضایای تغییر ناپذیر هیچ حقیقتی را در هیچ علم و معرفتی نمی توان اثبات کرد[193]. اگر منطق صوری و در واقع جمود و ثبات و تجرید مطلق گردد، مکتب اسکولاستیسم زاده می شود که همه پدیده ها و ساختها را حقایق کلی مجرد و تغییر ناپذیر می بیند؛ اگر تضاد و تغییر و تحول در منطق دیالکتیک را مطلق کنیم، به ماتریالیسم می رسیم و جهان را جز ماده پیوسته در تغییر و تضاد و تزاحم و جنگ نخواهیم دید[194]. از منطق صوری معمولا هنگامی استفاده می کنیم که بخواهیم هویت یک پدیده یا یک حادثه و یک رابطه خاص را جدای از روند حرکتی آنها در جهان بشناسیم (مطالعه تجریدی یا انتزاعی)؛ در این موقع به اصول هویت و عدم تناقض نیازمند خواهیم بود. مفهوم ذهنی می تواند مانند پدیده واقعی متغیر نباشد؛ هم در طبیعت و هم در جامعه و تاریخ رخدادها و روابطی وجود داشته اند (لحظه های گذرا) که تصاویر آنها بصورت قضایا و مفاهیمی ثابت در ذهن و حافظه فردی و جمعی باقی می مانند و با تغییر در واقعیت تغییر نمی کنند؛ این تصاویر چه مطابق با واقعیت بوده و چه نباشند، چه سازنده و چه ویرانگر، خود تغییر نمی

---

[192] معنای لغوی دیالکتیک فن مباحثه یا روش گفتگوست؛ اما در تاریخ فلسفه، دیالکتیک به پویش جدالی امر واقع و روش شناخت آن اطلاق شده است.

[193] اندیشمندان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک هیچ جایی برای منطق صوری قائل نیستند؛ چنانکه **محمد تقی ارانی** در کتاب "ماتریالیسم دیالکتیک" بر منطق صوری بواسطه پذیرش قضایای همیشگی سخت می تازد و از "تغییر دائمی مفاهیم" سخن می گوید؛ حال آنکه در ریاضیات و نجوم و مکانیک و فیزیک و فلسفه مفاهیم و قضایای ثابت هم وجود دارند که ریشه در ثابتهای هستی دارند. پیروان ماتریالیسم دیالکتیک نیز، که دیالکتیک را مطلق می کنند، دست کم اصول و مبانی نظری خود را مشمول تغییر و تحول نمی دانند و آنها را مطلقا و برای همیشه حقیقت تلقی می کنند.

[194] البته ماده گرایی بنوبه خود نیز می تواند دلیل مطلق کردن پویش جدالی در عین و ذهن، و حذف کامل اصول ثبات و هستی مطلق از منطق، باشد. برای درک محدوده منطق دیالکتیک نگاه کنید به خطبه اول نهج البلاغه و نیز بخش بعدی این کتاب.

کنند. اینجا قوانین منطق صوری می توانند "روش درست اندیشیدن" و "فن حقیقت یابی" باشند. منطق صوری را نه تنها در تصورات که در تصدیقات و قضایا نیز داریم. هنگامیکه می گوییم "سیاهی سیاهی است؛ سفیدی سیاهی نیست"، تصدیق می کنیم که: سلب و ایجاب (نفی و اثبات) هر دو با هم روی یک قضیه نمی آیند و هر دو با هم از روی یک قضیه برداشته نمی شوند؛ هر چیز خودش برای خودش اثبات می شود ولی هیچ چیز خودش از خودش سلب نمی شود. اصول منطق صوری برای ایجاد سازگاری و هماهنگی درونی اندیشه وضع شده است؛ هر تناقضی نظم و هماهنگی درونی اندیشه را در هم می ریزد و به تخیلات جان می دهد. نقطه آغاز تعقل، تجرید صورت از محتوا است؛ در این مرحله منطق صوری نیاز است. ولی تعقل پس از این تجرید به تجربه پویای امر واقع و محتوا باز می گردد؛ در این بازگشت ضروری، که پدیده باز در روند حرکتی اش تجربه می شود، منطق دیالکتیک کاربرد دارد؛ زیرا منطق صوری، همانند دستور زبان، بر واقعیتهای پویای بیرون از ذهن منطبق نمی شود. باید دانست که منطق نظری نیز همچون علم پیوسته در تغییر و پیشرفت است. اگر چه منطق خود روش تنظیم و ساماندهی داده ها در جهت حقیقت یابی است، اما مطلق کردن یک گونه منطق این جهت یابی را عقیم می گذارد. تغییر و سکون در پدیده ها و مفاهیم هر دو نسبی و اعتباری هستند و لذا حقیقت جویی و درست اندیشی به هر دو منطق نیازمند است. منطق جامد صوری در شناسایی پدیده های پویای مادی بکار نمی آید؛ منطق دیالکتیکی نیز در قیاسهای ضروری، شناخت تجریدی و فهم پدیده های غیر مادی کاربرد ندارد. اگر جهان سراسر ماده نباشد، با منطق دیالکتیک به این حقیقت نخواهیم رسید. خلاصه آنکه هیچیک را نباید از قلمرو کاربردی و حد و مرزش فراتر برد که خود مانع راه حقیقت جویی می شود؛ زیرا منطق نظری ابزار بررسی صحت و سقم دیدگاههای علمی و فلسفی است، و باید استوار و توانا باشد. اگر کل وجود را بخواهیم دیالکتیکی مطالعه کنیم و در تکاپو و پویش جدالی بدانیم، باید برای خدا هم یک ضد قائل شویم؛ نتیجه اینکار رسیدن به دوآلیسم یا ثنویت است (اهورامزدا در برابر اهریمن!)، و یا اینکه خدا را هم در تکامل بدانیم (فلسفه هگل)! همانطور که پس از رنسانس تجربه حسی مطلق شد و نقش عقل در شناخت خوار گردید، مدتی هم منطق صوری تحقیر گشت، ولی مارکسیستها هم سرانجام تحقیر منطق صوری را کنار گذاشتند. هم منطق صوری و هم منطق دیالکتیک در روند اجتماعی – تاریخی شناخت تجربی – تعقلی جهان بدست آمده اند؛ بنابراین از علم و فلسفه جدا نبوده و نتوانند بود. همانگونه که در شناخت علمی و کشف قانون در علم، استقراء دانشمند را از قیاس بی نیاز نمی کند، در فلسفه و تفکر فلسفی نیز دیالکتیک انسان حقیقت جو را از منطق صوری بی نیاز نمی سازد؛ انگلس نیز فلسفه را محدود به منطق صوری و اصول دیالکتیک کرد و این ترکیب را "قوانین تفکر" نامید.

منطق جامد و ثبوتی (صوری)، که قواعد حاکم بر تعقل انتزاعی است، سه اصل دارد:

۱) **عینیت** یا هویت: هر چیز خودش عین خودش است؛ و گرنه لازم می آید که تصور هر چیز عین تصور هر چیز دیگری باشد. فکر و تحقیق علمی در باره یک پدیده عین فکر و تحقیق در باره دیگر پدیده ها نیست، و اینرا مطلق کنندگان دیالکتیک نیز دست کم در عمل می دانند. نفی عینیت خود بعینه اثبات عینیت است زیرا آنکس که می خواهد این اصل را نفی کند، بی تردید همان اصل را می خواهد نفی کند و نه اصل دیگری را! این اصل در مطالعه پدیده ها در حالت سکون و جدای از روند حرکتی آنها (گذشته و آینده آنها) بکار می رود.

۲) **ثبات**: رخداد لحظه اول در لحظه ای دیگر تغییر نمی کند؛ این اصل در مطالعه روابط ثابت و بویژه در ریاضیات و فلسفه و تاریخ کاربرد دارد. مثلا این حقیقت که انقلاب بلشویکی روسیه در اکتبر ۱۹۱۷ رخ داده است، امروز یا فردا تغییر نمی کند. با نفی این اصل نه تنها سراسر تاریخ انسان مجهول می شود بلکه زندگی فردی و اجتماعی انسان هم مختل و حتی ناممکن می گردد!

۳) **عدم تناقض**؛ مادام که واقعیت ثابت باشد، فکر نمی تواند هم با واقعیت مطابقت داشته باشد و هم نداشته باشد. قانون عمومی تغییر و تحول ماده و سه پایه تز (نهاد) و آنتی تز (برنهاد) و سنتز (هم نهاد) گستره کاربرد منطق صوری را محدود به ثابتها و انتزاعات عقلی می کند. پیروان منطق دیالکتیک به جمود منطق صوری انتقاد کرده و از "تغییر و تکاپو" و "اتحاد قوه و فعل در حرکت ماده" سخن گفته اند. بی تردید این انتقاد وارد است؛ زیرا 'عینیت' و 'ثبات' و 'عدم تناقض' در مورد مفاهیم و ادراکات ذهنی است نه پدیده های مادی بیرون از ذهن که در هم پیوستگی و تکاپو و تحول هستند. برای مثال، مرگ و زندگی پیوسته بهم و در تبدیل به یکدیگرند؛ ولی مفهوم زندگی غیر از مفهوم مرگ است. در جهان ذهن و اندیشه، جمع نقیضین محال است؛ برای نمونه، دیدگاه فلسفی "وجود = ماده" نمی تواند با نقیض آن ("وجود ≠ ماده") جمع گردد[195]. ولی در جهان مادی از آنجا که نفی و اثبات مطلق نداریم، وجوه متضاد قابل جمعند. باری، رویدادهای سپری شده تاریخی، روابط ریاضی، زندگینامه درگذشتگان، ثابتهای جهانی (در علوم طبیعی) و حقایق هستی اساسا مشمول اصول تغییر و تحول نمی باشند. اما جز قوانین عام و ثابت پویش اجتماعی – تاریخی، دانش و دیدگاه اجتماعی در پی تغییر محیط اجتماعی تغییر می پذیرند. دیالکتیک هم ناظر بر روش شناسایی پدیده هاست (دیالکتیک ذهنی)، و هم

---

[195] باید دانست که بسیاری **تضاد** و **تناقض** را با هم خلط می کنند؛ تضاد به واقعیت مادی بیرون از ذهن و تناقض به جهان درونی یا ذهن بر می گردد. آنها که مفهوم 'تضاد دیالکتیکی' را با مفهوم 'تناقض منطقی' خلط می کنند، گمان می کنند که **دیالکتیسین** با اصل 'عدم تناقض' مخالف است و آنکه از عدم تناقض می گوید الزاما پدیده های مادی را بی تضاد و در سکون و جمود همیشگی می بیند! تضاد دیالکتیکی بر یک **تریاد** (سه پایه) استوار است (تز، آنتی تز و سنتز) یعنی تقابل دو نیرو در درون یک پدیده یا سامانه در روند تکامل که یکی از آنها جانشین دیگری می شود (تحول ساخت های اقتصادی – اجتماعی در روند تاریخ)؛ اما دو قضیه متناقض نمی توانند هر دو در عین حال درست باشند.

عامترین قوانین حاکم بر جهان واقعی بیرونی را بیان می کند (دیالکتیک عینی)؛ قوانینی که طبیعت و تاریخ و روان انسان را زیر پوشش دارد و در هر بخش هستی و هر یک از علوم بگونه خاصی عمل می کنند.

دیالکتیک؛ انقلابی در روش شناسی جامعه

همه شاخه های علوم انسانی – اجتماعی از ضریب فلسفی – ایدئولوژیک برخوردار هستند؛ در حالیکه این ویژگی در علوم طبیعی کمتر دیده می شود. ضریب فلسفی – ایدئولوژیک علوم اجتماعی بدلیل کارکرد نیرومند عواطف (بویژه فرهنگ طبقاتی، قومی و نژادی) در این علوم است، و تنها هنگامی می توان شناخت ابعاد گوناگون انسان و جامعه را علمی و غیر جزمی ساخت که بتوان تأثیر عواطف را در این زمینه کمرنگ کرد. پیوند منطق دیالکتیک (پویش جدالی) با منطق صوری در امر شناسایی از یکسو، و پیوند تنگاتنگ آن با تجربه از سوی دیگر، به این امر کمک می کند. شناخت جایگاه و کارکرد دو منطق پویا و جامد، و برجسته کردن تحقیق تجربی، می تواند شناختها را در زمینه اجتماعی علمی تر گرداند. پیوند ژرف و ناگسستنی علوم اجتماعی با فلسفه و ایدئولوژی همچنین از آن جهت است که در قلمرو اجتماعی، انسان پژوهشگر و موضوع مورد پژوهش از هم جدایی ناپذیرند و لذا فلسفه و ایدئولوژی پژوهشگر اجتماع بر روند شناخت و نتایج پژوهش وی عمیقا تأثیر می گذارد. تا پیش از هگل و مارکس، که اولی روح گرا و دومی ماده گرا بود، دیالکتیک نافی منطق صوری و اصل عدم تناقض بشمار نمی آمد؛ کما اینکه کسانی چون آگوستین، دکارت، کانت و بوسوئه دیالکتیک را با منطق صوری مترادف می گرفتند. در پیوند با فلسفه های یک بعدی بود که دیالکتیک با طرد اصل عدم تناقض، آلترناتیو منطق کلاسیک صوری قلمداد گشت. وحدت منطق دینامیک جدالی با منطق جامد صوری در یک منطق جامع نظری، و پیوند این منطق با جهان واقعی بیرونی، مانع از تعهد پیشاپیش دیالکتیک به فلسفه های جزمی یک بعدی (روح گرایی و ماده گرایی) می شود. باید دانست که دیالکتیک بخودی خود به هدف آرمانی و یا سرنگونی محتوم (فرا ارادی) فلان نظام اجتماعی رهبری نمی کند؛ اصولا نمی تواند همچون دین یا فلسفه تاریخ دورنمای یک جامعه آرمانی را تبیین کند و انسان را با خویشتن خویش آشتی دهد و یگانه سازد. دیالکتیک اساسا عام ترین قوانین حاکم بر پدیده های مادی بیرون از ذهن انسان است؛ اگر دیالکتیک به روش تجربی – تعقلی شناخت همواره وفادار بماند و کارکرد تکمیلی منطق صوری را در تعقل از یاد نبرد، می تواند براستی قوانین حاکم بر ذهن و اندیشه هم باشد (منطق و روش شناسی). در اینصورت، رابطه دیالکتیکی میان دیالکتیک بعنوان منطق با دیالکتیک بعنوان پویش جدالی واقعیت طبیعی، انسانی و اجتماعی – تاریخی را نمی توان نادیده گرفت.

همچنین باید دانست که این تجربه انسانی پویا، زنده و نو بنو شونده است که به دیالکتیک رهنمون شده است؛ به محض اینکه فیلسوف تبیین یکجهته ای از تجربه ارائه کند و آنرا در پیش دریافتی معین به بند بکشد (اصالت حس، اصالت عقل، اصالت انتقاد، اصالت وجود، اصالت ماده، اصالت روح، و...)، تجربه را دگرگونه و متوقف کرده است. تجربه امر واقع و دیالکتیک هر دو وابسته به انسانیت و امر انسانی اند؛ نه تنها تجربه اجتماعی – تاریخی، که تجربه علمی در علوم طبیعی هم مهر و نشان انسانی دارد. بنابراین، اگر جهان انسانی (جامعه و تاریخ) قلمرو ویژه کاربرد دیالکتیک اند، طبیعت و علوم طبیعی هم از دیالکتیک بی نشان نیستند. **نیل بوهر**، به انگیزه پایان بخشیدن به تعارض میان نظریه ذره و موج، دیالکتیک را وارد علوم طبیعی نمود: ذره و موج نافی هم نیستند بلکه همزمان عمل نمی کنند. **گونست** نشان داد که در ریاضیات نیز بینهایت کوچک و بینهایت بزرگ یکدیگر را در بر می گیرند. اصل نسبیت عام و معادلات عدم تعین **هایزنبرگ** و **نیومن**، که عدم امکان اندازه گیری همزمان موقعیت و سرعت الکترون را ثابت کرده اند، به دیالکتیکی کردن علوم طبیعی شتاب بخشیدند. در زمینه کاربرد دیالکتیک باید به مرز میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی توجه داشت؛ دیالکتیک واقعیت انسانی – اجتماعی با دیالکتیک واقعیت طبیعی تفاوت کیفی دارد و تکامل دیالکتیکی اساسا ویژه واقعیت اجتماعی است. برخی از فلاسفه عقل گرا از دیالکتیک عقل و عقل دیالکتیکی نیز سخن گفته اند؛ **گورویچ** اما پویش دیالکتیکی را در عقل نیافت و لذا **سارتر** که پایه دیالکتیک را بر یک تبیین فلسفی نشانده بود، "دیالکتیک فوق تجربه گرای" گورویچ را "پوزیتیویسم نوین" نامید (دیالکتیک یا سیر جدالی و جامعه شناسی، ص ۲۴). منطق دیالکتیک برای غیر جزمی کردن علوم و بویژه علوم اجتماعی و فلسفه ضروری است. اگر روش تجربی – تعقلی شناخت را در مطالعه جامعه بکار بندیم، به یک منطق دیالکتیک انتقادی (غیر جزمی) دست خواهیم یافت.

دیالکتیک در دو حوزه اعمال می شود که با هم مناسبات دیالکتیکی دارند: ۱) دیالکتیک در مقام پویش جدالی پدیده های مادی (**دیالکتیک عینی**)، روند پیوسته ساخت یافتن و از ساخت افتادن واقعیتهای بیرونی و بویژه واقعیتهای اجتماعی – تاریخی است. پویش این کلیت ها جدالی است؛ بدین معنا که با بازدارنده های درونی و بیرونی خود در چالشند. ۲) دیالکتیک بعنوان منطق یا قوانین ذهن و اندیشه (**دیالکتیک ذهنی**)، راه و روش فهم نظم عمومی و ثابت کلیتهای پویای طبیعی و اجتماعی – تاریخی است. در این مورد باید دانست که دیالکتیک در همه اسلوبهای خود قابل اعمال در علوم طبیعی نیست زیرا طبیعت همانند جامعه دیالکتیکی نیست.

در باره دیالکتیک باید دانست که دیالکتیک، چه پویش جدالی واقعیت باشد و چه منطق، در آن واحد کلیت و اجزاء را در نظر می گیرد ولی از عهده تبیین جهان بر نمی آید و درست در مرز فلسفه متوقف

می شود. دیالکتیک از **عروج** و **هبوط** سخن نمی گوید و پیش دریافتهای فلسفی روح گرا یا ماده گرا را واپس می راند؛ دیالکتیک بخودی خود با جهان مثل افلاطونی، روح هگلی یا جامعه بی طبقه و انسان با خود یگانه شده مارکس کاری ندارد:

"فرجام دیالکتیک فرا رفتن و درگذشتن نیست و بطریق اولی سنتز هم نیست و نیز شهود یا سکون و آرامش هم نمی باشد بلکه بازشناسی تناقض هایی است که بر آنها نمی توان فائق آمد و کلیه معرفتها و کلیه تجربتها در قبال آنها به مانع بر می خورند" (گورویچ، دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۵۱).

دیالکتیک هم **کثرت** کلیتها و هم **توحید** آنها را باید در نظر بگیرد. کلیتها در علوم انسانی و بویژه تاریخ و جامعه شناسی محدود و متناهی اند؛ در فلسفه اما نامتناهی اند و از توحید آنها سخن می رود.

دیالکتیک در مقام قوانین ذهن و اندیشه، اگر قوانین منطق صوری را در جایگاه بایسته خود انکار و نفی نکند، و این هنگامی میسر است که از پیوند با فلسفه های یک بعدی چشم بپوشد، می تواند همزمان با شکاکیت ناشی از نسبیت گرایی و جزمیت ناشی از عمومی کردن منطق صوری به نبرد بر خیزد. دیالکتیک از یکسو جلوه گر چالشها، تقابلها و تعارضهاست، و از سوی دیگر نشانگر نفوذ جلوه های تعارضی بدرجات متفاوت در یکدیگر، و اشتراک و همکاری و تعامل است؛ نفوذی که درجاتی در میانه 'کمیت' و 'کیفیت'، 'جبر' و 'اختیار'، 'سازمانیافته' و 'خودجوش'، 'پیوسته' و 'گسسته'، و ... را نیز محقق می گرداند.

پیش از آنکه دیالکتیک یا عام ترین قوانین حاکم بر پدیده های طبیعی، اجتماعی و ذهنی، و تطبیق ویژه آن بر بخشهای گوناگون هستی بررسی شوند، لازم است خوانندگان با تاریخچه پیدایش و تحولات دیالکتیک آشنا شوند و راهی که بشر در زمینه شناخت و فهم عام ترین قوانین هستی پیموده است را با همه افت و خیزهایش بشناسند. این تاریخچه گواه است که منطق دیالکتیک با اینکه همواره با یک فلسفه همراه بوده است، تا پیش از هگل در ستیز با منطق ثبوتی و اصل عدم تناقض نبود.

سیر تاریخی دیالکتیک

در آموزشهای کهن دینی شرق دور رگه هایی از دیالکتیک دیده می شود. در **تائوئیسم** (چین باستان) ناکامل کامل می شود و کهنه نو می گردد؛ **تائو** که منشأ تغییرات است خود ثابت و بی تغییر است؛ تغییر و تحول نیز نتیجه جنگی است میان **یانگ** و **یین** که دو وجه درونی هر پدیده ای هستند. در **بودیسم** (هند باستان) از صیرورت پیوسته جهان سخن رفته است؛ جهان دریای متلاطم **سامسارا** است

و قانون ثابت پیوستگی – گسستگی بر آن حاکم است؛ رنج و لذت، وصال و فراق، و زندگی و مرگ پیوسته به یکدیگر تبدیل می شوند. در آئینهای دینی ایران باستان تضاد مطلق و فراگستر می شود و به قلمرو متافیزیک هم راه می یابد (اهورا – اهریمن). در آئین **زروانی**، که از باورهای کلدانی در باره آسمان و زمان مایه گرفته، زمان بی آغاز نامحدود (زروان) همزمان دو فرزند (اورمزد و اهریمن) با قدرت برابر آورد که در جدالی همیشگی اند و یکی بدون دیگری بر پای نباشد (حنا فاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۹). در یونان باستان به ثنویت روح و جسم باور داشتند. نزد پیروان مکتب نوافلاطونی، سلوک عرفانی شرط نیل به خیر مطلق است. **آبلار** دیالکتیک را "علم خاص وجود" و **اسکوتوس** آنرا "هنر تمییز کذب از حقیقت" دانستند (طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم، ص ۲۰۶). طلاب اسکولاستیک برخورد دو نظر متباین را راه کشف حقیقت می شمردند. **کوزانوس** در قرن ۱۶ م. از "تطابق متقابلان" گفت و در نظریه معرفت شناختی خود بر نسبیت "دقت" و نیز "حقیقت" تأکید کرد. **جیوردانو برونو**، که به حکم دادگاه تفتیش عقاید سوزانده شد، از تبدیل **مینیموم** و **ماکسیموم** (حداقل و حداکثر) روندها به یکدیگر سخن گفت؛ همچون تبدیل افراط و تفریط و عشق و کینه به یکدیگر: **"هر متقابلی آغاز متقابل دیگری است. زوال یکی ظهور دیگری است و ظهور این یک چیزی جز فنای دیگری نیست"** (همانجا). فلسفه **اسپینوزا** نیز بگونه ای دیالکتیکی است؛ وی از وحدت ضدین چون **واحد** و **کثیر** سخن بمیان آورد. **لایب نیتس**، فیلسوف عقل گرا و ریاضی دان آلمانی، از پیوند **اتصال** و **انفصال** سخن گفت و بگفته **لنین** از راه الهیات به پیوند ناگسستنی ماده و حرکت دست یافت (همانجا، ص ۲۰۷). اما **کانت** در "سنجش خرد ناب" می گوید که منطق دیالکتیک به کشف حقیقت راه نمی برد؛ دیالکتیک منطق وهم و پندار است زیرا تجربه را دخیل نمی کند. کانت در نقد دیالکتیک از عقل گرایی آلمانی دور شده و به حس گرایی انگلیسی نزدیک می شود. با این وجود، وی سه تضاد واقعی وجود را مطرح کرد که حل آنها در باور او محال است؛ زیرا استدلالهای عقل با یکدیگر در تناقض هستند. کانت که اندیشه انسانی را ناتوان از دریافت حقیقت می دید، نهایتا "عمل اخلاقی" را راهی بسوی حقیقت دانست. پس از کانت، **فیخته** و **هگل** دیالکتیک را در میان اندیشمندان دوباره زنده کردند. هگل به وحدت ضدین و رشد درون جوش معتقد شد و روش کانت را جزمی و متافیزیکی نامید. وی به دیالکتیک ارزشی فراتر از خرد انسانی داد و آنرا یگانه نیروی مطلق عقل دانست که عقل بکمک آن خویشتن را می یابد و می شناسد (همانجا، ص ۲۰۸ و ۲۰۹)؛ که در اینصورت نمی توان دیالکتیک را فرآورده عقل بشری دانست. هگل در اینجا همان ارزیابی را از دیالکتیک دارد که عقل گرایان از اصول اولیه عقلی یا بدیهیات بعمل می آورند. منطق دیالکتیک در فلسفه هگل به ضد خود تبدیل شد و همچون منطق صوری بریده از تجربه سر از جزمیت و ستایش قدرت در آورد. **انگلس** دیالکتیک را روند همیشگی حرکت پدیده ها از پست به عالی دانست؛ اما این قانون همیشه و بر همه بخشهای هستی

قابل تطبیق نیست. روند تکاملی در کیهان بزرگ پس از چندی وارد دور و تکرار شد؛ ملیلیاردها سال است که تحولات کیهانی دور و تکرار بوده است. روندهای تکاملی در طبیعت زمینی در بخشهای فیزیکی، شیمیایی و حیاتی (گیاهی و جانوری) نیز پس از چندی تکراری شد. تنها در فاز تمدن انسانی است که کماکان روند تکاملی پیوسته و برگشت ناپذیر را در برخی ابعاد مادی زندگی اجتماعی چون ابزار سازی و روشهای تولید و علوم و فنون مشاهده می کنیم؛ بی آنکه این روند تکاملی خطی و رو به بالا را بتوان در ابعاد غیر مادی حرکت اجتماعی (سیاسی، اخلاقی و عقیدتی) هم همواره تجربه کرد. در این ابعاد، حرکات ادواری و حتی ارتجاعی نیز دیده می شوند... در دیالکتیک اشراقی **ملا صدرا** (صدر المتألهین شیرازی)، جمع ضدین همچون جمع نقیضین ممکن نیست؛ پس تضاد درونی پدیده منشأ "حرکت جوهری"، که ملا صدرا آنرا خروج از قوه به فعل معنی کرده است، نمی باشد؛ تضاد در روند حرکت پدیده و در بیرون آن شکل می گیرد. همچنین تغییر و ثبات هر دو نسبی اند، و زمان نیز امری است اعتباری که از "حرکت جوهری" بدست می آید. تضادی که ملاصدرا از آن سخن گفته است، و در باره آن بسیار قلم فرسایی شده است، تضاد دیالکتیکی نیست... **لنین** کوشید روند جهانی یگانه ای از دیالکتیک ارائه دهد و با جبری دانستن جهشهای تکاملی در جامعه و تبدیل کمیت به کیفیت، فلسفه سیاسی و آرمان اجتماعی مارکسیسم را بدان توجیه نماید. در مارکسیسم، دیالکتیک به خدمت قدرت حزبی و ایدئولوژی سیاسی در آمد. انتقاد کانت به دیالکتیک (برقراری ارتباط میان مفاهیم معین بدون در نظر گرفتن تجربه مشخص) البته به دیالکتیک مارکسیستی وارد است. ضمنا، انطباق دیالکتیک بر طبیعت کیهانی، که بخشا یا تابع محض آن نبوده و یا تحول به معنای زمینی ندارد، مسلم نیست. افزون بر نقدهایی که بر دیالکتیک مارکسیستی شده است، دیدیم که حرکت دائمی بمثابه قانون عام هستی نیز کشف مارکسیسم نیست. البته **مارکس** برخلاف انگلس از دیالکتیک سخنی نگفت؛ ولی منطقی که او در "سرمایه" بکار برد، آمیزه ای از منطق صوری، منطق ریاضی (جبر) و منطق دیالکتیک عرفانی و مطلق گرای هگل بود.

فلسفه های یک بعدی مانع از شناخت عام ترین قوانین حاکم بر جهان پیچیده چند بعدی است. دیالکتیک ها تاکنون ستایش از دیدگاههای فلسفی نارسا و پیش دریافته را در خود پنهان داشته اند؛ لذا از تکامل و کارآیی راستین خود باز مانده و بجای جزمیت زدایی به جزمیت غلطیده اند! در این میان بار جزمیت دیالکتیک فلوطین و هگل که بدلیل پیوند با عرفان هم فرارونده و هم فرورونده هستند سنگینتر از بقیه دیالکتیک ها و حتی دیالکتیک ماده گراست؛ دیالکتیک هایی هم که نه عرفانی و نه ماده گرایند، ممکن است ستایشی پنهان از لاادری گری، ذهن گرایی، اصالت وجود، و یا مصلحت گرایی باشند. دیالکتیک مارکس ستایشگر نامشروط آینده بشریت است؛ به پالایش حتمی انسان از خصائل طبقاتی و آشتی انسان

با خویشتن خویش راهبر است. دیالکتیک پیشنهادی **گورویچ** به باور خود نه فرارونده و نه فرورونده، نه ثبوتی و نه سلبی، نه آرامش بخش و نه نومید کننده است؛ بر رواق تجاربی سر باز می کند که همواره نو بنو می شوند؛ تجاربی که در رنج و کوشش پیوسته ساخته، دریافته و شناخته می گردند (دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۳۳ – ۳۲). ولی معرفت شناسی گورویچ ناتوان از درک این حقیقت است که دیالکتیک در یک روند تجربی – تعقلی و البته زیر چتر رهبری فلسفه شناخته گردیده است و یک فرآورده انسانی است. پیوند دیالکتیک با معرفت شناسی و فلسفه گریز ناپذیر می نماید؛ کما اینکه گورویچ نیز با برقراری پیوندی ضروری و ناگسستنی میان دیالکتیک و "فوق تجربه گرایی" (**هیپر آمپیریسیسم**) آشکارا به دامی افتاد که دیگران را از آن پرهیز می داد، و سارتر آنرا بدرستی "پوزیتیویسم نوین" نامید. گورویچ ندانست که آنچه غیر واقعی و نامبتنی بر تجربه متغیر است، پویش و سمتگیری بجانب مطلق نیست؛ ادعای **همنشینی در مطلق** است (عرفان، فاشیسم و نژادپرستی)... بهتر است به بررسی تاریخی دیالکتیک وسعت و عمق بیشتری داده شود.

۱. دیالکتیک در یونان باستان:

معرفت شناسی و فلسفه در یونان باستان در دو شاخه تکامل یافت: یکی در شاخه پیروان روش تجربی – تعقلی شناخت و پویش جدالی، و دیگری در شاخه عقل گرایان مطلق اندیش و حامیان اصل ثبات و سکون. سرشاخه های گرایش به روش تجربی و دیالکتیک، حکمای طبیعی (**تالس**، **انکسیمانوس** و **انکسیمندروس**) و نیز **هراکلیت** بودند که از فرهنگ فلسفی مصر و بین النهرین تأثیر پذیرفته بودند؛ سرشاخه های عقل گرایی و جمود را نیز می توان **برمانیدس** و **زنون** دانست. هراکلیت (سده ششم ق.م.) همچون حکمای طبیعی یونان از نظم ثابت و قانون عام جهان (**لوگوس**) سخن گفت که بر زنون سوفسطایی، **سقراط**، **افلاطون**، **ارسطو** و نیز **فلوطین** و اندیشمندان قرون وسطایی اروپا (**آبلار** و **اسکوتوس**) تأثیرات متفاوتی بر جای گذارد. وی نظم عمومی ثابت جهان و تغییر و تحول پیوسته پدیده های آنرا با هم جمع کرد. از سخنان هراکلیت که "بوی گل را دو بار نمی توان استشمام کرد"، و "در یک رودخانه دو بار نمی توان آب تنی کرد"، در می یابیم که هستی در حرکت است و ما هیچگاه با خود مساوی نیستیم. بگفته او، لوگوس یک آتش زنده و جاویدان است که موافق موازین شعله می کشد و خاموش می شود؛ آتشی که منشأ حرکت و موجب مبارزه پیوسته اضداد است: **"فانی باقی و باقی فانی است؛ یکی در مرگ دیگری می زید و در زندگی دیگری می میرد"** (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۴۶)؛ از نگاه وی، **هومر** که خواهان از میان رفتن جنگ و ستیزه بوده، نمی دانسته که اگر آرزویش تحقق می یافت، جهان نابود می شد (همانجا). اگر تضاد نبود، وحدت هم وجود نمی داشت. وی به عنصر ثابتی

در جهان باور داشت که با همه جنبشها و تغییر و تحولات نیز باقی است. در پس لوگوس چیزی نیست جز باور به نظم یگانه و وحدت بخش جهان هستی: **"همه چیز از یک چیز و یک چیز از همه چیز بوجود می آید؛ اما متکثر از واحد، که همان خداست، کمتر واقعیت دارد"** (همانجا). باور به عنصری ثابت و همیشگی (ازلی و ابدی) مانع از مطلق کردن اصول تغییر و تحول نزد هراکلیت شد؛ هر چند هراکلیت تغییر کیفی را نمی دانست. پس از او نیز **امپدوکلس** (سده پنجم ق.م.) "مهر" و "ستیزه" را منشأ تغییر دانست. اما حدود یکقرن پس از هراکلیت، برمانیدس (سده پنجم ق.م.) و شاگردش زنون همسانی متقابل ها (مرده و زنده، خواب و بیدار، پیر و جوان و...) و نیز اصل تغییر در اندیشه هراکلیت را نقد کردند. برمانیدس گفت: هر چه به زبان و اندیشه در آید می تواند در هر زمانی وجود پیدا کند؛ بنابراین، هیچ چیز تغییر نمی کند! زنون با اجرای یک مسابقه ذهنی دو میان **آشیل** (پهلوان دونده آتنی) و لاک پشت، اصل حرکت را نتیجه توهم و فریب ذهن دانست: اگر لاک پشت کمی زودتر آغاز کند، آشیل هرگز نمی تواند به او برسد زیرا هر بار که آشیل بکوشد فاصله را کم کند، باز لاک پشت کمی جلوتر رفته است! زنون با تقسیم فاصله به بینهایت نقطه که آشیل را به لاک پشت نمی رساند، و نادیده گرفتن مقدار کلی آن، که با طی آن آشیل لاک پشت را به آسانی پشت سر می گذارد، سفسطه ای ساخت که فلاسفه بسیاری را بیش از دو هزار سال سر کار گذاشت! در این سفسطه که آشیل هرگز به لاک پشت نمی رسد، وجه کلی حرکت نادیده گرفته شده است[196]. هر چند بسیاری ارسطو را واضع منطق جامد صوری و بیگانه از تجربه پویای امر واقع می دانند، برمانیدس و زنون پایه گذار واقعی این منطقند. هنگامیکه ارسطو زنون سوفسطایی را مخترع دیالکتیک می نامد (؟!)، معنایی جز "جدل" از دیالکتیک فهم نکرده است؛ هر چند خود شیوه "برهان" را که از احکام و قضایای صحیح بدست آمده بر دیگر شیوه ها برتری می دهد[197]. دیالکتیک نزد سقراط، اساسا شیوه گفتگوی علمی و کشف حقیقت از راه برخورد عقاید متقابل است (جستجوی حقیقت از راه پرسش و پاسخ)؛ سقراط به دیالکتیک عینی یا نظم یگانه، ثابت و عمومی حاکم بر جهان مادی توجهی نکرده است. نزد افلاطون، دیالکتیک پویش اندیشه از مفاهیم پست تر به مفاهیم عالیتر است که سرانجام آن علم به "مثل" (ایده) است؛ دیالکتیک، برخلاف قیاس صوری، پویشی است از پایین به بالا. سرگذشت دیالکتیک در یونان باستان با افلاطون به نقطه عطفی کیفی رسید؛ دیالکتیک به ذهنیت ناب پیوست و به انحطاط کشیده شد! در مکتب فلسفی و معرفت شناختی افلاطون، مثال هر چیز بدون یاری گرفتن از تجربه و تنها به نیروی عقل دست یافتنی است؛ همه معلومات بشری فطری و ناشی از عقل است؛ شناخت تنها یک یادآوری از جهان مثالی

---

196 متقابلا در دیدگاه **دوبونالد** و **آگوست کنت**، که کل جامعه بر اجزاء خود تقدم و تسلط دارد، نیز حرکت اجزاء فراموش شده است.

197 ارسطو سه گونه استنتاج را از هم جدا می کند: ۱) جدل یا استنتاج دیالکتیک که از احکام محتمل به نتایج محتمل می رسد، ۲) برهان برای اثبات علمی، و ۳) خطابه که از ظواهر به ظواهر می رسد.

است. تأثیر هراکلیت بر افلاطون تنها در آنجاست که "جهان مثل" افلاطونی نیز همچون لوگوس هراکلیت از پویش جدالی برکنار است. دیالکتیک نزد افلاطون روشی است که فیلسوف را از تخته بند جهان محسوس آزاد می کند، از امر منتزع هم فرا می برد و به مکاشفه معقول لایتغیری راهبر می شود که در "خیر" به اوج می رسد: دیالکتیسین پیوند ژرف شناختها و نیز رابطه آنها با "وجود حقیقی" را در می یابد؛ دریافتی که با تأملی منفعلانه (در سکون و آرامش) امکان پذیر است:

"هنگامیکه کسی می کوشد تا از راه دیالکتیک، بدون کمک هیچیک از حواس، اما تنها به مدد عقل، به ماهیت هر چیز راه برد و پیش از آنکه به قوه عقلیه ماهیت نیکی را دریابد، هیچ از پای ننشیند، به نهایت معقولات خواهد رسید" (افلاطون، جمهوریت، کتاب هفتم). پس دیالکتیک افلاطونی روشی است که در یک زمان کل و اجزاء مختلف آنها را در می یابد؛ روشی که سرانجام به دریافت شهود انفعالی عالم مثال راه می برد. دیالکتیک افلاطون در اسارت فلسفه ایده آلیستی از پیش ثابت اوست؛ پویش جدالی بجانب جهان سرمدی از "مثل لایتغیر" (بودها یا معقولات)، روندی ذهنی است و با جهان محسوسات (نمودها) و پویش جدالی آن بیگانه است. گرایش عرفانی فرا رونده افلاطون به همنشینی در مطلق می انجامد[198]. در معرفت شناسی افلاطون، تنها شهود عقلانی مستقیم توان درک جهان را دارد. افلاطون جز تجربه مثل تجربه های دیگر را وا می گذارد؛ تجربه مثل نیز یکبار برای همیشه تثبیت شده است و تجدید شدنی نیست. دیالکتیک افلاطون، اثباتی (ایجابی) و در نتیجه آرامش بخش است؛ ولی با وجود گرایش به عرفان، اساسا عقلانی است؛ "طامات و کرامات" فوق طبیعی را رد می کند و از شناسایی نتایجی که برای انسان قابل فهم نباشد خودداری می ورزد.

ارسطو به دیالکتیک معنای ناخوشایندی بخشید و آنرا "چابکدستی اتفاقی ذهن" دانست؛ بدینگونه، دیالکتیک در نقطه مقابل منطق نشانده شد. نزد **رواقیون**، دیالکتیک به طرز بیان و دستور زبان نزدیک شد. **فلوطین** (سده سوم م.) دیالکتیک را بازشناسی و دریافت حقیقت مکنون از راه تعمق درونی دانست: **"هر کس خود را تعقل کند، همه کائنات را تعقل کرده است"**؛ اما نه "عقل" بلکه "عشق"، که حد نهایی معرفت عقلی است، انسان را به شناخت حقیقت می رساند. همچنین جز با دوری جستن از امور مادی (نفی ماده از نفس) پیوست به حقیقت ممکن نمی گردد. با پیوست به واحد، پویش دیالکتیکی فلوطین به پایان می رسد. در این راستا، فلوطین کوشید تقابل میان مقولات و مفاهیم فلسفی و معرفت شناختی چون ناسوت و لاهوت، محسوس و معقول، وحدت وجود و وحدت **واجب الوجود**[199] را ناممکن سازد.

---

[198] برخلاف دیالکتیک فرو رونده (فلوطین و هگل) که در آن مطلق همنشین نسبی می شود. در مقام قیاس، دیالکتیک عرفانی فرا رونده، اگر تا همنشینی با مطلق پیش نرود، به دیاکلتیک امر واقع نزدیکتر است.

[199] واجب الوجود، وجودی است که قائم به ذات خویشتن است و نیازمند به علتی بیرون از خود نیست؛ ذاتش وجودش را ایجاب کرده است. در برابر واجب الوجود، ممکن الوجود را داریم؛ پدیده ای که وجودش وابسته به دیگری است (نیازمند علت است).

دیالکتیک فلوطین دو فاز پایین رونده و بالا رونده دارد؛ در فاز پایین رونده، جهان هستی پدیدار می شود. مراتب از بالا به پایین اینگونه اند: "واحد" یا خداوند (برترین)، "نوس" (روح یا عقل الهی)، "نفس" (کلی و جزئی) که میان دو جهان معقول و محسوس در نوسان است، و سرانجام "ماده" که کثرت لایتناهی دارد (پست ترین). بدینگونه، ارزش و علو نسبی است: صورت عالیتر از ماده؛ نفس عالیتر از صورت؛ فضیلت عالیتر از نفس؛ عقل عالیتر از فضیلت؛ و واحد عالیتر از عقل است. آنها که از واحد گسسته اند به ترتیب ارزشهای پست تری را مجسم می سازند. در فاز بالا رونده، دیالکتیک فلوطین انسان را از کثرت لایتناهی ماده، با آزاد سازی نفس از امور مادی، به وجود معقول فرا می برد و به همنشینی و مشارکت با واحد می رساند! دیالکتیک ناب عرفانی فلوطین عروجی است از کثیر و کثرت به واحد و وحدت؛ واحد "خیر" است و "شر" از ماده کثیری نشأت می گیرد که نفس را آلوده ساخته است. بگفته فلوطین وحدت بنیاد کثرت است و کثیر از واحد نشأت می گیرد زیرا واحد همه جا هست. پس در این دیالکتیک عرفانی، هر وجودی نخست باید به وحدت پیشین خود باز گردد؛ پیش از آنکه بسمت واحد مطلق حرکت کند. روند بازگشتی از کثرت به وحدت مرحله به مرحله صورت می گیرد؛ تا جاییکه انسان در روند حرکتی وحدت در وحدت به واحد مطلق برسد. بدینگونه، خیر از واحد سرچشمه می گیرد؛ در پویشی پایین رونده تنزل می یابد تا به ماده پست برسد؛ و پس از آن، در یک پویش بالا رونده بسوی واحد باز می گردد و نزد وی می ماند! فلسفه نزد فلوطین جز عرفان نیست، و همچون همه نحله های عرفانی **جبر کور** را در خود پنهان می دارد؛ خیر بی آنکه الزاما واحد را بشناسد از واحد سرچشمه می گیرد و با آزاد شدن از زندان ماده بسوی واحد پیش می رود. راه دیالکتیک فرا رونده فلوطین را نیز خلسه های عرفانی هموار می کند... فلوطین جهان را از هر پویش واقعی و مؤثر بی بهره می سازد؛ سرمدیت او بدور خویش چرخیدن و همنشینی با واحد در عالم خیال است؛ زیرا در دیالکتیک فلوطین حقیقتی بیرون از عقل وجود ندارد. از دیدگاه معرفت شناختی او، اگر معقول بیرون از عقل موجود باشد، معرفت عقلی شبیه به معرفت حسی خواهد بود. پیش از او، سلسله مراتب تغییر ناپذیر وجود و ارزشها را افلاطون بیان داشته بود؛ فلوطین با عرفان ناب خود آنرا قوام بخشید. دیالکتیک تخیلی – عرفانی فلوطین، دیالکتیک رستگاری روحی و راه مبارزه نفی کننده با تسلط ماده بر نفس انسانی است[200]؛ نزد وی، دیالکتیک که در روند شناخت تجربی – تعقلی جهان بدست آمده است، در تنگنای نگرشی که اساسا با تجربه و تعقل منطقی بیگانه است (عرفان)، گرفتار می شود. این دیالکتیک نه تنها پویشی که کلیت ها را در جهان واقعی (طبیعت و جامعه) پدید می آورد نادیده می گیرد، و نه تنها کلیت های متناهی را از کلیت های نامتناهی متمایز نمی سازد، بلکه همه چیز و حتی

---

[200] باید دانست که شباهت میان عرفان با دیدگاه توحیدی اسلام، کاملا صوری و ظاهری است. در اسلام، رهبری اندیشه و رفتار انسان از 'خواهش نفس' به 'عقل آزاد' محول می شود؛ ولی نفس انسانی در کلیت آن خوار و سرکوب نمی گردد. ثنویت میان دنیا و آخرت، ماده و معنا، جسم و روح و... که بنیاد فلسفه یونانی و مکتب عرفان بر آن استوار است، در دیدگاه توحیدی اسلام نفی می شود.

کلیت های نامتناهی را هم سرانجام در کلیت خاصی بنام "واحد" منحل می کند. دیالکتیک فلوطین با سنتز دیالکتیکی که نخست فرو رونده و سپس فرا رونده می شود (گسست از "واحد" و پیوست نهایی به آن)، و نوسان شگفت انگیزی که میان اشراق و تعقل (افلاطونی) می نماید، بشارت دهنده دیالکتیک هگل است (پل فولکیه، دیالکتیک، ص ۲۹)؛ دیالکتیکی که تنها "کارکرد عنصر انسانی در جامعه و تاریخ" را بر دیالکتیک فلوطین افزود. تأثیر فلوطین، و افلاطون از راه فلوطین، بر الهیات مسیحی اروپا (و نیز "حکمت و عرفان اسلامی") بسیار برجسته است؛ تا آنجا که فلوطین را از "عوامل مؤثر درتشکیل مسیحیت قرون وسطایی و الهیات کاتولیکی" دانسته اند (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۲۲۶).

۲. دیالکتیک اشراقی در اروپای مسیحی:

قدیس **سنت آگوستین** (سده چهارم تا پنجم م.) دیالکتیک عرفانی فلوطین را به دیدگاههای دیالکتیکی موجود در برخی از تفکرات مسیحی ربط داد. فرق وی با فلوطین در توجه ویژه به مهر و محبت است. لطف الهی به آفریدگان، آنها را از راه شهود عرفانی بسوی خداوند بر می کشد؛ دیالکتیک پرواز روح القدس است که جهان آفرینش را بسوی خداوند بر می کشد. آگوستین بهتر از افلاطون عروج روح از محسوسات به معقولات را، که نزد افلاطون زیبنده سران دولتهاست، می نمایاند. نزد وی، مطلقا مرزی میان دیالکتیک و منطق صوری موجود نیست:

"این اساس کار اهل دیالکتیک است که دو چیز مخالف ممکن نیست در آن واحد در یک چیز جمع شود" (به نقل از فولکیه، دیالکتیک، ص ۳۱).

نخستین زعمای الهیات دیالکتیکی قرون وسطای مسیحی **داماسکیوس** و **دنیس** هستند. دیالکتیک نزد ایندو فقط روش شناسایی است؛ نمی تواند رازهای پویش واقعی جهان را دریابد. آنها کوشیدند ثابت کنند که تنها تجربه ای می تواند به امر واقع دست یابد که به اندازه خود آن پر پیچ و خم باشد. "وصف ناپذیر" نزد داماسکیوس در ورای هر گونه سلسله مراتب و فرا تر از "واحد" است. سلسله مراتب ارزشی فلوطین نزد داماسکیوس جنبه معرفتی پیدا کرد: **"واحد بیشتر از نفس و نفس بیشتر از ماده توصیف ناشدنی است"** (گورویچ، دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۵۲). باری، الهیات دیالکتیکی مسیحی در کوشش فرا رونده خود جهان آفرینش را فهم پذیر تر نکرد؛ تنها ناتوانی انسان در فهم پیدایش جهان را بیشتر هویدا ساخت! دیالکتیک فرا رونده داماسکیوس، برخلاف دیالکتیک فلوطین و نحله های معمول عرفانی، سرانجام آرامش بخشی در همنشینی با مطلق را تبلیغ نمی کند؛ اما ستایش از عنصری است

که "وصف ناپذیر" و غیر قابل درک است و انسان را به نومیدی می کشاند. بنظر می آید وی برای خلاصی از حکم ذهنی فلسفه یونانی که "از واحد کثیر پدید نمی آید"، عنصری را فراتر از واحد قرار داده و آنرا "وصف ناپذیر" و "غیر قابل فهم" خوانده باشد!

الهیات اشراقی دنیس اسکندرانی (سده ششم م.) منبع اصلی فلسفه های اشراقی مسیحی تا قرن نوزدهم است؛ وی فلسفه نوافلاطونی را بر الهیات مسیحی منطبق کرد. روش دیالکتیکی دنیس به همنشینی با خداوند راهبر نیست و تنها راه را بر الهام و شهود اشراقی هموار می سازد؛ زیرا شناخت خداوند را تنها با الهام و ایمان ممکن می گرداند. دیالکتیک بمثابه روش شناخت تنها می تواند خلسه اشراقی را فراهم کند که خود در بیرون از دیالکتیک است. دنیس (مسیحی) با داماسکیوس (مرتد) همعصر خود بسیار نزدیک است. هر دو فلوطین و دیالکتیک فرو رونده او را نفی می کنند؛ اما دیالکتیک را تنها یک روش می دانند که راهبر بجانب یک مطلق غیر قابل شناسایی است. این مطلق را داماسکیوس وصف ناپذیر می نامد و دنیس خداوند؛ هر دو دریافت آنرا بیرون از حوزه معرفت و دیالکتیک می دانند. پاسکال، کیرکه گارد، یاسپرس و دیگران که هواخواهان الهیات دیالکتیکی سلبی اند نیز همین راه را رفته اند؛ این تنها الهیات سلبی است که با سلب اسماء و صفات (بشری) از خداوند و اثبات کلیت صفات به او هادی ایمان از راه دیالکتیک تواند بود. دیالکتیک الهی سلبی، برخلاف عرفان فلوطینی که به همنشینی با خداوند می انجامد، می تواند از سلسله بندی و ارزشگذاری ثابت در جهانی که قابل شناسایی است چشم بپوشد؛ پدیده ها و چالشها را نسبی گرداند؛ قالبهای تجربه و لذا تحقیق تجربی را پیوسته تجدید کند؛ و سرانجام تضادها در واقعیت و تناقضها در معرفت را در نظر گیرد. این دیالکتیک فرا رونده، اگر الهام و شهود عرفانی را جانشین سنتز دیالکتیکی نکند، تکامل را از نسبی تا مطلق دنبال می کند، و این البته بر روند تکاملی جهان هستی و دانش بشری منطبق است. گرایش به عرفان در الهیات دیالکتیکی مسیحی سبب گشت که در این دیالکتیک، مطلق جز با الهام و شهود اشراقی کشف نشود. اما شهود اشراقی نیازمند هیچ دیالکتیکی نیست، و چنانکه در بررسی مکتب طریقت دیدیم، عرفان برای دریافت مطلق راهی میانبر و راز آمیز بر می گزینند؛ الزامی برای استفاده از عقل و دیالکتیک نیست، زیرا عرفان هر پویش جدالی در واقعیت را رد می کند.

در مقام سنجش و ارزیابی دیالکتیک های کهن عرفانی – مذهبی نزد **افلاطون، فلوطین** و متفکران مسیحی اروپای قرون وسطی و معاصر چون **دنیس اسکندرانی، داماسکیوس، سنت آگوستین، پاسکال، فیخته، کیرکه گارد** و **یاسپرس**، دو گرایش را در میان آنها باید از هم تمییز داد: دیالکتیک های فرا رونده و سلبی (الهیات سلبی مسیحی) که قضایای ایجابی مربوط به خداوند را نفی کردند تا خود را "دانایان به نادانی" بخوانند، برخلاف دیالکتیک فرو رونده و ایجابی فلوطین که مستقیما به هم

نشینی با واحد منتهی شده بود، به دیالکتیک امر واقع و معرفت شناسی تجربی – تعقلی نزدیک شدند؛ اما گرایش به عرفان در این دیالکتیک ها آنها را از دیالکتیک امر واقع و شناخت تجربی – تعقلی آن دور ساخت. تکامل دیالکتیکی بجانب یکتای مطلق از متن واقعیت جدا افتاد و مسیری کاملا ذهنی و فهم ناشدنی در پیش گرفت.

۳. کانت و دیالکتیک:

پیشتر دیدیم که کانت ابزارهای انسانی شناخت جهان (حواس و عقل) را در دریافت حقیقت ناتوان می دید؛ نتیجتا در برابر روش دیالکتیکی نیز موضع گرفت و این روش را منبع جزمیات متافیزیکی و سرچشمه خطاها در فلسفه دانست. کانت دیالکتیک عینی (پویش جدالی در متن واقعیت و جهان هستی) را نپذیرفت و روش دیالکتیکی اش نیز زیر سیطره منطق صوری بود. با اینهمه، توجه بیش از اندازه او به دیالکتیک و نقد گسترده آن، خود منبع توسعه و رونق دیالکتیک در قرن نوزدهم شد؛ بگونه ای که فیخته، هگل و پرودن به دیالکتیک علاقمند گشتند! به باور کانت، تجربه همان معرفت معتبر عالم محسوس است. داده های حواس موجب تکثر و تفرق مقولات معرفتی است، و در اینجاست که نیاز به توحید امور متنوع احساس می شود؛ نیازی که عقل آنرا با آفرینش "اصول" برآورده می سازد. اصولی که عقل بر ادراکات و انگاره ها حاکم می گرداند وحدت را به تجربه هدیه می کند؛ بی آنکه این وحدت زمینه ای در جهان واقعی بیرونی داشته باشد. این "اصول ناظم" بر پایه دعاوی عقل در دریافت حقایق هستی تنظیم گشته اند و منبع روانشناسی و جهان شناسی مابعد الطبیعی می باشند. بگفته کانت، تزها و آنتی تزها (قضایای جدلی الطرفین) در جهان شناسی و فلسفه اخلاق از این دست اصول هستند. مثلا تز **متناهی**، که جهان را در زمان دارای آغاز و در مکان محدود می داند، در برابر آنتی تز **نا متناهی** که برای جهان نه آغاز و نه محدودیت می شناسد، می نشیند؛ **جبر** در برابر **اختیار** می نشیند؛ و... مفاهیم عقلی چون **ازلیت** تنها در ذهن موجودند و هیچگاه به تجربه در نمی آیند. اما کانت که قوانین منطق صوری (هویت، عدم تناقض و ثبات) را در همه قلمروها قابل اعمال می داند و استدلال دیالکتیکی را هم منقاد آنها می سازد، در صدد آشتی تزها با آنتی تزها بر آمد! سنتزهای پیشنهادی وی در دو نمونه ذکر شده از این قرار است: جهان **نمود** ها (محسوسات) دارای مبدأ و حد است ولی جهان **بود** ها (معقولات) بی آغاز و نامحدود می باشد؛ بدینگونه نخستین قضیه جدلی الطرفین جهانشناسی حل شد! قضیه جبر و اختیار نیز اینگونه حل گردید: جبر بر عالم نمود ها و اختیار بر عالم بود ها فرمان می راند؛ اوامر اخلاقی هم واسط پیوند ایندو هستند! کانت که دیالکتیک را از پایه نفی کرده بود، دو گونه اصول عقلی آفرید تا جایگزین دیالکتیک در کارکرد نظری اش (پیوند معقولات با محسوسات) باشد:

"اصول ناظم" که آفریده "خرد ناب" است، و "مسلمات یا اصول موضوعه" (جاودانگی روح، آزادی بود ها و وجود خداوند) که از یافته های خرد عملی اند.

کانت میان جهان بود و جهان نمود تقابل افکند؛ همانگونه که در معرفت شناسی نیز میان دو منبع شناخت (حس و عقل) هیچ گذرگاهی قائل نبود. اصول عقلی کانت نیز هیچگاه نتوانست شکاف عظیم محسوسات و معقولات در دستگاه نظری او را پر نماید. دیالکتیک که در پی کشف عمومی ترین قوانین ثابت و تغییر ناپذیر هستی است، کماکان بی بدیل می نماید.

۴. دیالکتیک فیخته:

فیخته کانون دیالکتیک را در پویش واقعی جامعه می دانست؛ هر چند بدوا بر اصالت اخلاق نظری تکیه زده بود. در کتاب "دکترین علم"، فیخته اثبات می کند که دیالکتیک جدای از تجربه شهودی (حضوری) بیواسطه نیست؛ هر یک از ایندو بدون دیگری میان تهی است. پیوند دیالکتیک و تجربه (شهودی)، معرفت شناسی فیخته را به واقع گرایی مزین ساخت. باری، فیخته کانون دیالکتیک را در پویش عینی واقعیت اجتماعی مستقر نمود و واقعیت اجتماعی را نیز جز یک آفرینش جمعی انسانی ندید. وی شاید نخستین کسی است که دیالکتیک را از آسمان به زمین کشید؛ کاربرد آنرا نه در مابعد الطبیعه، و نه حتی در طبیعت، بلکه در جامعه شناسی دانست. دیالکتیک تجربه گرای فیخته از هر گونه جزمیتی دور است؛ پیوسته قالبهای ویژه خود را می شکند و به چرخشهایی که در پویش کلیت های اجتماعی وجود دارد توجه می کند. اما در این دیالکتیک، پویش کلیتهای اجتماعی جهت و مقصد روشنی ندارند؛ نه فرا رونده از نسبی به مطلق است و نه فرو رونده از مطلق به نسبی. دیالکتیک فیخته با جبر پیوندی ندارد؛ تأکید او بر اخلاق و تجربه شهودی به یک انسان گرایی انقلابی و آزادی خواهانه (ژاکوبنی) در متن دیالکتیک راه برد. <u>روش دیالکتیکی فیخته، انسان را به شناخت نفس خویشتن هدایت می کند و فعالیت خلاق انسانی را بر می انگیزد</u>. از سوی دیگر، "من" های فیخته، برخلاف فرد گرایی سرمایه داری (Individualism)، فردی نیستند؛ جمعی اند.

فیخته میان تجربه ها، معرفتها، و آفرینشهای فردی و جمعی رابطه دیالکتیکی برقرار ساخت؛ اما بعد سیاسی واقعیت اجتماعی را از پویش خلاق دیالکتیکی محروم کرد، و بدینگونه مناسبات دیالکتیکی نهادهای اجتماعی را نادیده گرفت: در جامعه آینده که "امپراتوری حقوق و آزادی" است، دولت که بر پایه قهر و زور استوار بوده است، اندک اندک و در آرامی (بی آنکه نیاز به قهر باشد) فرو خواهد مرد چون نهادی بیهوده می شود (فیخته، "تئوری دولت"). با آنکه **سن سیمون**، **پرودن** و **مارکس** سخن

فیخته را در این باره، بی آنکه بر زبان آورند، تکرار کردند (گورویچ، دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۸۱ و ۸۸)؛ اما این سخن، جامعه شناسی دیالکتیکی فیخته را خدشه دار کرد: "فیخته دیالکتیکی را که خاص مناسبات میان عناصر خودجوش و عناصر سازمان یافته واقعیت اجتماعی است کمتر احساس می کند. این عناصر هر کدام بدیگری نیازمندند و در یکدیگر نفوذ می کنند و مقابل هم قرار می گیرند" (همانجا، ص ۸۴).

حسن کار فیخته آن بود که 'مطلق' را بیرون از دیالکتیک و تحلیل دیالکتیکی قرار داد. وی در کتاب "دکترین علم" کوشید ثابت کند که دیالکتیک نمی تواند به مطلق دست یابد؛ اما مطلق برای فیخته مبهم بود: **"مطلق نه امری ذهنی است و نه امری عینی، نه مفهوم است و نه تکوین، نه تجربه شهودی است و نه وجود ایده هاست، نه آزادی مادی و خلاق است و نه واقعیت"**. وی از ترس آنکه مبادا مطلق را محدود و مقید سازد، از افزودن هر تعبیری به مطلق پرهیز کرد و آنرا مطلقا غیر قابل فهم گرداند. در دیدگاه فیخته، کارکرد مطلق تنها نسبی گرداندن وجود و "آزادی خلاق انسانی" است. کارکرد های ضروری مطلق، باور به "مطلق هستی" را در وی برانگیخت؛ اما پرهیز فیخته از آنکه آشکارا خداوند را بمثابه مطلق هستی در دستگاه نظری خود وارد کند، او را سردرگم ساخت. سردرگمی فلسفی فیخته در باره "مطلق هستی" و کارکردهای ضروری آن، سبب شد که وی عملا "انسانیت" را مطلق کند و از آن یک خدا بسازد! <u>ابهام فلسفی، ویژگی قابل نقد دیالکتیک فیخته است</u>. وی بدرستی مطلق را بیرون از دیالکتیک قرار داد؛ اما آنرا غیر قابل شناسایی و بی ارتباط با عمل آزادیبخش و خلاق انسانی نمود. آوردن مطلق در دستگاه نظری، شاید تنها از جهت تأکید بر غنای بی پایان واقعیتهای بیرونی بود. دیالکتیک فیخته در درون نیز از ابهام خالی نیست؛ در درون واقعیت اجتماعی و آزادی خلاقی که انسانها در آن مشارکت جمعی دارند، تضادها به اندازه کافی روشن نیستند.

۵. دیالکتیک هگل؛ فرود و فراز روح مطلق:

دیالکتیک فلوطین بواسطه عرفان آلمانی به هگل رسید. وی با همانند کردن **اندیشه** و **هستی**، میان "دیالکتیک ذهنی" (دیالکتیک بمثابه منطق یا روش اندیشیدن در شناخت هستی) و "دیالکتیک عینی" (دیالکتیک بمثابه پویش جدالی امر واقع؛ عامترین قوانین حاکم بر جهان واقعی بیرون از ذهن) پیوند برقرار ساخت. بدینگونه، هگل مکتب معرفت شناختی کانت را که میان معقولات (مقولات منطقی) و محسوسات (پدیده های واقعی) دیوار چین می نهاد، رد نمود؛ هر چند از آنسوی بام به زیر افتاد و به وحدت 'عین' و 'ذهن' قائل گشت: **"امر واقعی معقول است و امر معقول واقعی است"** (دایره المعارف فلسفی).

برای هگل، منطق همان هستی شناسی می شود؛ "علم منطق" و "پدیده شناسی روح" هگل کاملا بر هم منطبق می شوند.

هگل زیر تأثیر فیخته[201] انسانیت و جامعه را هم در عرفان آلمانی وارد نمود؛ در عرفان آلمانی (**ژاکوب بوهم**) نیز تاریخ خداوند و تاریخ هستی در هم می آمیزد. به باور بوهم، خداوند از جهانی که آفریده است خشمناک است، و این خشم جنبشی جاوید را در این جهان برانگیخته است؛ تنها با بازگشت جهان بسوی خداست که خشم او آرام می گیرد! هگل نیز خدا و وجود را یکی و متحد ساخت (فلسفه وحدت وجود): خداوند که در یک پویش دیالکتیکی فرو رونده از خویشتن خویش گسسته است، بیاری یک پویش دیالکتیکی فرا رونده به خویشتن خویش باز می گردد و به آرامش دست می یابد؛ و پویش جدالی نیز اینگونه پایان می پذیرد! **روح مطلق** هگل همان خداوند است که با دو حرکت **هبوط** و **عروج** (فرود و فراز) با جهان متحد می گردد! دیالکتیک عرفانی هگل در واقع جنبش خداوند از فرود تا فراز است[202].

یکی نمودن عین و ذهن، و نادیده گرفتن مرزهای جدایی آنها، سبب شد که هگل تغییر و تحول در جهان را نتیجه گذر هستی و نیستی مطلق در درون یکدیگر بداند! هگل گفت که منطق نتیجه تکامل درونی مفاهیم است، و لذا روند دیالکتیکی را نمی توان به قیاسهای منطقی "پیش از تجربه" رابط داد؛ اما دیالکتیک وی خود "پیش از تجربه" و در یک فرایند کاملا ذهنی بدست آمد! هگل، "مطلق" فیخته را به "خداوند" مبدل ساخت؛ اما خداوندی که از خویشتن خویش گسسته و به کمک انسانیت از گذرگاه تاریخ به خویشتن خویش باز می گردد! بدینگونه، 'مطلق' به درون دیالکتیک گام نهاد و معنا و مفهوم منطقی خود را نیز از دست داد! دیالکتیک عرفانی هگل، که هم فرا رونده و هم فرو رونده است، در بردارنده بازگشتی بسوی دیالکتیک فلوطین می باشد[203]؛ هر چند پویش جدالی هگل در عینیت رخ می دهد: تاریخ در حرکتی دیالکتیکی بسوی خداوند بالا می رود. به یمن دیالکتیک روح مطلق، انسانیت پس از گسست از خویشتن خویش دگر باره به خداوند می پیوندد؛ اتحادی عرفانی که از بازگشت به وحدت خدایی انسان خبر می دهد. به باور هگل، "روح مطلق"، که کاری جز فرود آمدن و بر فراز

---

[201] هگل خود را ادامه دهنده دیالکتیک فیخته معرفی کرد؛ البته می خواست آنرا تکامل بخشد ولی شدیدا به انحطاط کشاند!

[202] در بینش توحیدی قرآن، این انسان است که یک روند تکامل دیالکتیکی بسوی مطلق هستی (خداوند یکتا) را طی می کند؛ خداوند تکامل بخش است نه تکامل پذیر و نیازمند پویش تکاملی:

"ای انسان، همانا تو در کوششی رنجبار بسوی پرودگارت روان هستی تا (هنگامیکه) او را دیدار کنی" (انشقاق، ۶)؛ "... همه امور بسوی خدا باز می گردد" (شوری، ۵۳).

[203] اندیشه "فیضان" از فلوطین به قدیس **اگوستین** و از او به عرفان آلمانی رسید. در فلسفه اشراق شرقی نیز از سفر انسان از عالم علوی بسوی عالم سفلی و گرفتار شدن در "زندان تن" سخن می رود (**سهروردی** و...).

شدن انجام نمی دهد، همه جا نیز خویشتن را در خانه خود می یابد. بدینگونه، هگل بر تمامی واقعیتهای طبیعی و اجتماعی مهر و نشان خدایی می زند (فلسفه عرفان یا 'وحدت وجود'). دیالکتیک و عرفان در اندیشه هگل چنان در هم آمیخته که اساسا یکسان می نماید. کوشش هگل منطقی و عقلانی ساختن عرفان بود؛ کوششی که بدلیل ذات نامعقول و غیر منطقی عرفان کاملا بیهوده می نمود و نتیجه ای جز تحقیر و اسارت عقل در بر نداشت. عرفان، عقل هگل را به بند کشید و دیالکتیک وی را بسوی انحطاط و ویرانی برد: روح مطلق (خدا) پیش از پیدایش جهان وجود داشته است و مستقل از آنست؛ اما پس از آفرینش جهان با او جمع می شود و به ستیز با آفریده خویش می پردازد تا از این رهگذر تکامل یابد! در دیالکتیک عرفانی هگل، سنتزی (ایده) که از آشتی تز (خدا) و آنتی تز (طبیعت) بدست می آید، رازی مقدس ولی ناشناخته است؛ هویت یگانه و بی نقصی است که دیگر آنتی تزی در خود نمی پرورد. دیالکتیک عرفانی هگل در واقع بازگشت خدای از خود گسسته به خویشتن خویش است؛ بازگشتی که بشارت دهنده پایان دیالکتیک و پویش جدالی امر واقع خواهد بود. مارکس و انگلس این حکم را نشانه تسلیم هگل به حکومت پروس می دانند (کلیات مارکس و انگلس، جلد ۱، ص ۳۲۱)[204]؛ بدینگونه، خدای ذهن ساخته هگل، این روح بیقراری که نا آگاهانه در پویش جدالی آفریده خویش وارد شده است، سرانجام در نژاد پرستی و فاشیسم آلمانی به تکامل رسیده و آرام می گیرد!

هگل در کتاب "پدیده شناسی روح"، از هبوط "روح مطلق" سخنی نمی گوید؛ عروج "روح مطلق" هم که حاصل سنتزهاست اندکی پوشیده است. در این اثر، هگل می خواهد پیوندی میان دیالکتیک و تجربه برقرار کند. وی تجربه دیالکتیکی و پویش جدالی فرا رونده بسوی روح مطلق را شرح می دهد. تضاد های قطبی و آشتی ناپذیر در دیالکتیک هگل بسیارند: 'کم و کیف'، 'جوهر و هستی'، 'وجود و ظهور'، 'متناهی و نامتناهی'، 'واحد و کثیر'، 'حقوق و اخلاقیات ذهنی'، 'خانواده و جامعه مدنی'، 'مالکیت و قرارداد'؛ و این دو جفت آخری را نیز در برابر 'قدرت سیاسی' بعنوان سنتز می نشاند. هگل از این قضایای خود ساخته برای تجلیل از "سنتزهای خدایی" استفاده می کند. معقولات هگل که، ماهیتا بر هم منطبق می شوند، گرفتار تضاد دیالکتیکی اند: **منطق** تز (اثبات) است، **فلسفه طبیعت** آنتی تز (نفی) آن، و **فلسفه روح** نیز سنتز (نفی در نفی) آنها می باشد؛ **وجود** تز است، **ماهیت** آنتی تز آن، و **مفهوم** هم سنتز آنهاست؛ **روح** نیز از سه مرحله تز (روح ذهنی)، آنتی تز (روح عینی) و سنتز (روح مطلق) عبور می کند (دایره المعارف فلسفی). دیالکتیک جزمی – عرفانی هگل، مداری بسته است؛ هنگامی که **هبوط** پایان می پذیرد، **عروج** آغاز می شود و در حکومت پروس به بن بست می خورد! نقطه اتکاء

---

[204] زیرا اگر هگل روند تکامل دیالکتیکی را در حکومت پروس متوقف ساخت، مارکس و انگلس دست کم آنرا در استقرار "جامعه بی طبقه کمونیستی" (یک آرمان اجتماعی برای همه انسانها) ختم به خیر نمودند!

ایندو دیالکتیک نیز "ایده" است که سنتز ضرورت و اختیار است؛ مفهومی که به روح مبدل می گردد. با میانجی گری ایده، طبیعت در روح مدغم می شود. هگل در "فلسفه حقوق" و "فلسفه تاریخ عمومی"، دیالکتیک را در شناخت جامعه و نهادهای حقوقی و سیاسی آن بکار بسته است. روح مطلق هگل در مذهب، اخلاق، هنر، ادبیات و تجارت نیز عینیت می یابد؛ همه اینها شاخه های گوناگون یک تنه اند.

دیالکتیک هگل هیچ پیوندی با تعقل منطقی و تجربه پیوسته متغیر ندارد؛ از هر دو گسسته است. هگل منطق صوری را در "دادگاه عقل" به محاکمه کشید و منطق دیالکتیک را جایگزین آن ساخت؛ نتوانست جایگاه هر یک را بدرستی بشناسد. دیالکتیک هرگز جایگزینی برای منطق صوری و روشهای استدلال منطقی (قیاس و استقراء) نیست. اینکه جهان اجتماع هستی و نیستی باشد، با واقعیتهای جهان بیرونی (طبیعت و اجتماع و روان انسانی) سازگار نیست؛ وجوه و اجزاء متضاد درونی در پدیده ها و سامانه ها، همگی هستی دارند و جمع هستی و نیستی را به ذهن منعکس نمی کنند. نیستی، متضاد هستی نیست که با آن جمع گردد؛ متناقض آنست. ولی منطق صوری همچنان پایه منطق ریاضی است؛ هر دو با وجود تفاوتها غیر دینامیک هستند و معطوف به روابط ثابت می باشند. دیالکتیک نمی تواند جانشین منطقی گردد که همچون ریاضیات و دستور زبان قوانین ثابت تفکر را بیان می کند. در هر دو جهان عینی و ذهنی دو مقوله ثابت و متغیر، که هر دو نسبی اند، دست اندرکارند. هگل (و به تبع او مارکس) که از "اصالت تغییر" کوتاه نیامد، با انکار مطلق "نگرش ایستا" و مطلق کردن "نگرش پویا"، راه سفسطه نوین را گشود. هگل گفت که در منطق صوری، جهان یا متناهی است و یا لامتناهی؛ حال آنکه در منطق دیالکتیک هر دو حکم متقابل ولی صحیح هستند! (کلیات، جلد ۱، ص ۷۷۱). در منطق هگل اگر خداوند ثابت و تغییرناپذیر می بود، نمی توانست جهان و حرکت را بیافریند! هگل معنای 'مطلق' را هم فهم نکرد و با وجود تلاش بیهوده ای که در نفی اصول منطق صوری نشان داد، اصل اینهمانی را در جایی که نباید بکار بست و جهان را با خداوند یکی پنداشت! ماهیت دیالکتیک هگل در کتاب "فلسفه حقوق" او به روشنی بارز گردید؛ در سرآغاز کتاب نوشته است: هر آنچه عقلانی است هستی دارد، و هر آنچه در هستی است عقلانی است؛ عقل نیز دریافت و بهره وری از خویش را به کسانی ارزانی می دارد که مصالحه با کائنات را فهم کنند. عزیمتگاه این برداشت محافظه کارانه در اجتماع، قدرت سیاسی است. دولت تجسم عقل و مظهر روح عینی است که از رهگذر تاریخ بجانب روح مطلق فرا می رود؛ بگفته گورویچ: **"تمامی فلسفه حقوق هگل، طاق و رواقی است که به افتخار دولت بر پا شده است"** (دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۱۱۱). دولت، که تنها هستی اجتماعی واقعی است و تقدیر عرفانی را مجسم می سازد، همزمان سنتز 'خانواده و جامعه مدنی'، 'حقوق و اخلاق'، 'مالکیت و قرارداد'، و 'ایده و واقعیت' (عقل و تاریخ) است. دولت تا حد "اخلاقیات متعین مطلق" بالا می رود؛ اما در واقع این

"اخلاقیات متعین مطلق" است که در دیالکتیک هگل به پایین ترین سطح سقوط می کند؛ زیرا در این دیدگاه، کل اخلاق در زور و خشونت و سلطه خلاصه می شود. جنگ و کشتار نیز دولت را با سرنوشت تاریخی پیوند می دهد: **"آزادی واقعی، آزادی دولت در به انجام رساندن تقدیر عرفانی – تاریخی خویش از راه جنگ است"؟!** توجیه این جنگ آنستکه روح مطلق آنرا اداره می کند تا به خویشتن خویش باز گردد! هگل می گوید: **"دولت از جانب خداوند بر زمین فرود آمده است از اینرو باید دولت را به مثابه تجسم الهیت بر روی زمین تقدیس و ستایش کرد"؟!** کارکرد عقل دیالکتیکی هگل، دریافت راز عرفانی قدرت مطلقه و رسالت الهی دولت است. پادشاه آزادی شهروندانی را عینیت می بخشد که کاری جز اطاعت ندارند! رفیع ترین درجه آزادی شهروندان در گرو قدرت مطلقه دولت است[205]. هگل توحید اجتماعی را تنها هنگامی میسر می دانست که جامعه در دولت ادغام گردد. وی وجود دولت را "پویه روح مطلق بر روی زمین" نامید و لذا نه وسیله که هدف شمرد! جنگ را نیز مایه تحکیم پایه های دولت دانست. دولت هگل که رسالت تاریخی ملت را بر دوش می کشد، با "دین" و "اصالت رهبری" نیز عمیقا در آمیخته است... اندیشه هگل از منابع عمده دکترین های فاشیستی، نژادپرستانه و استعماری است؛ "خطا ناپذیری رهبر"، "اطاعت کورکورانه" و "اراده تاریخساز قهرمانان" در دیدگاه هگل، سرچشمه پیدایش فاشیسم در آلمان و ایتالیا و اسپانیا شد. یکقرن پس از مرگ هگل، موسولینی و هیتلر در ایتالیا و آلمان اندیشه سیاسی – فلسفی هگل را محقق ساختند! دیالکتیک هگل می خواست هم عرفانی و هم عقلانی باشد؛ ولی به فریفتاری گسترده ای تبدیل شد که در آن عقل زیر سلطه عرفان به خدمت قدرت مطلقه در آمد.

تأثیر هگل بر مارکس انکار ناپذیر است. هسته های دیالکتیک هگلی در فلسفه مارکس پوسته نوینی بخود گرفتند. در دیالکتیک هگل، وجود در حال 'شدن' همیشگی است؛ هر زایش و مرگی جهشی از کمی به کیفی[206] است؛ تضاد نیز منشأ حرکت و زندگی می باشد. هگل همچنین از نقش وسایل تولید در تکامل تاریخ (کلیات، جلد ۶، ص ۲۰۵؛ طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم، ص ۱۱۹)، نقش عمل در روند شناخت، نقش کار و تقسیم کار در تکامل انسان (کلیات، جلد ۷، ص ۲۲۱؛ طبری، ص ۱۲۲)، نیز از رشد همزمان فقر و تراکم ثروت در جامعه شهروندی، و حتی قانونمند بودن هستی گفتگو بعمل آورد. برای مارکس ماتریالیست تنها این ماند که منطق هگل را "وارونه" کند و ماتریالیسم را جایگزین عرفان سازد.

---

[205] هنوز در "دموکراتیک" ترین کشورهای غربی نیز این **قدرت** است که "آزادیها و حقوق شهروندان" را هم تعریف و تبیین می کند و هم مراقبت و پاسداری!

[206] در ادبیات مارکسیستی، نفی یک کیفیت در جهش "نفی در نفی" نامیده می شود.

۶. دیالکتیک پرودن:

دیالکتیک الحادی پرودن واکنشی نسبت به دیالکتیک عرفانی و دولت گرای هگل بود. پرودن تضاد را نیروی محرکه تکامل اجتماع، و پیدایی تضاد را نیز نتیجه نوسانات میان مطالبات فردی انسان و خرد جمعی دانست. "شخصیت مستقل و خودگردان" پایه **آنارشیسم** پرودون و نافی "قدرت دولتی" است. وی به سنتز ابدی و یکبار برای همیشه باور ندارد؛ هر سنتزی تزی نوین برای تضادی نوین است. پرودن برای وصول به تجربه متغیر نو بنو شونده از دام سنتزهای هگلی پرهیز می کرد؛ وی معتقد بود که سنتزهای هگلی "فرمانروایانه" و ایدئولوژیک است. پرودن در برابر دیالکتیک عرفانی و جزمی هگل، دیالکتیکی بر پایه تقابل دو قطبی نشاند: **حقوق** انسان در تقابل با **دولت** و **مذهب** و **مالکیت**. در باره مذهب، پرودن در چهارچوب بینش دینی یونانیان باستان گفت که خدا "شر" است و **پرومته** در تقابل با خدا نماد "خیر" می باشد؛ در باره مالکیت و دولت نیز در سخنان معروف و جنجالی اش گفت: **"مالکیت دزدی است"** و **"دولت آنارشی است"**. پرودن دولت و مالکیت خصوصی را وابسته بهم می دید و بر این باور بود که انقلاب اجتماعی "حاکمیت حقوق" را جانشین قدرت دولتی می سازد. وی همچنین معتقد بود که جامعه اقتصادی خودجوش و خودمختار بر پایه "دموکراسی صنعتی" دولت را "متعادل" می گرداند. در دیالکتیک پرودن، تضادهای قطبی حل نمی شوند و تنها همدیگر را تعدیل می کنند (کتابهای "خلق نظم" و "در باره عدالت"). روش دیالکتیکی پرودن نیز به تجربه اجتماعی همواره نو بنو شونده و متکثر راهبر است. تعادلها در دیالکتیک پرودن از "آشتی ضدین" خبر می دهند؛ تعادلهایی که اندکی از پیش ساخته و منظم شده هستند، روش رفتن به سمت آشتی اند. وی در "مناسک دعای یکشنبه" می گوید که روش وی، روش جستجوی **تعادل** در **تنوع** است. مجموعه ها و کلیت های اجتماعی گونه گون هستند و از این رهگذر به تعادل می گرایند. بیرون از چهارچوب اجتماعی، مالکیت و دولت انتزاعی اند و انسان را به گسست از خویشتن خویش می کشانند؛ اما اگر در درون یک سامانه اجتماعی دریافت و لحاظ گردند، پویا و تغییر پذیرند و در تعادلهای پیش بینی نشده شرکت می کنند. نیروهای جمعی حاصل جمع ساده نیروهای فردی نیستند؛ تنها دیالکتیک میان نیروهای جمعی و خرد جمعی است که ویژگی واقعیت اجتماعی را نمایان می سازد: **"ستیز همواره نو بنو شونده نیروهای جمعی و خرد جمعی است که تار و پود واقعیت اجتماعی را می سازد"**. پرودن به دیالکتیک **کار** نیز توجه کرد و کوشش پرومته در آزاد سازی انسان را راز و نماد کار دانست: **"کار آزادسازی انسان است اما تهدید دائم به منقاد ساختن وی نیز هست"**؛ اگر کار در قید و بند قرار گیرد، بدین معنی که سازمان کار توسط دولت یا مالکان از بالا به کارگران تحمیل شود، به درد و رنجی بی پایان تبدیل می گردد. در برابر، یک

سازمان مستقل و خود گردان کارگری می تواند با برنامه ای کردن اقتصاد دولت را محدود سازد؛ چنین سازمانی پایه دموکراسی صنعتی یا فدرالیسم اقتصادی خواهد بود. پرودن در "استعداد سیاسی طبقه کارگر"، نیروی خلاق انقلابی طبقه کارگر را عامل تحقق آرمان دموکراسی صنعتی دانسته است.

بگفته پرودن، دو حد یک افراط یکدیگر را در آغوش می گیرند؛ مثلا مذهب اصالت فرد، که جامعه را قربانی خواسته های فرد می سازد، و مذهب اصالت دولت، که اراده دولتی را جانشین علقه ها و روابط خود جوش اجتماعی می سازد، پس از یک دوره ستیز و کشمکش ظاهری به نتایجی یکسان می رسند و با هم متحد می شوند؛ تقابل ایندو واقعی نیست. دیالکتیک پرودن، پرده از اینگونه توهمات (تضاد های ظاهری) بر می گیرد. بگفته پرودن، دولت همان انحصار است، و هنگامیکه مالکیت دولتی گردد هرگز اجتماعی نخواهد شد (هشداری از پیش به مارکس و مارکسیسم). پرودن میان "سرمایه داری دولتی" و "کمونیسم" فرقی ننهاد؛ و این دیدگاه خشم مارکس را بر انگیخت.

پرودن پیش از مارکس دیالکتیک را به پراتیک اجتماعی وابسته نمود (کتاب "در باره عدالت"). وی میان آزادی و ضرورت در واقعیت اجتماعی نیز رابطه دیالکتیکی برقرار ساخت؛ عصیانها و انقلابها جلوه های آزادی اند و موجب آنند که هر گونه پیشرفت خودبخودی ناممکن گردد. دیالکتیک پرودن خوشبینانه و معطوف به تحقق یک آرمان است؛ این آرمان که پایان انقیاد انسانی است، فرجام دیالکتیک پرودن می باشد. در این راستا، انسان باید از تضاد میان نهاد های اجتماعی استفاده کند تا بتواند از انقیاد آنها در امان بماند؛ فدرالیسم سیاسی و اقتصادی کلید تحقق آرمان اجتماعی پرودن است، و هدف از این فدرالیسم نیز جلوگیری از تمرکز قدرت سیاسی و استثمار سرمایه داری است. بگفته پرودن، بدون فدرالیسم سیاسی و اقتصادی سخن از آزادی، جمهوری و سوسیالیسم بی معنا خواهد بود. باری، دیالکتیک پرودن راهگشای پیشرفت یک آرمان اجتماعی است: آزادی انسان و جامعه از هر گونه انقیاد با استقرار یک ساخت کثرت گرا که در آن دموکراسی سیاسی و دموکراسی صنعتی همدیگر را تحدید و تکمیل می کنند و حقوق بر قدرت و قواعد و مقررات پیروز می گردد. هر چند پرودن پیشرفت اجتماعی را خودبخودی نمی داند و به مبارزه و خطر کردن منوط می سازد[207]، جهتگیری دیالکتیک پرودون بجانب این آرمان سیاسی و اجتماعی فاقد یک تبیین روشن فلسفی است. خوش بینی بیش از اندازه پرودن به "استقرار تعادلها" نیز توجیه فلسفی ندارد. مبهم بودن سامانه آرمانی و راهکارهای دیالکتیکی آن از یکسو، و ضریب عاطفی – تخیلی دیالکتیک پرودن از سوی دیگر، نشان از ابهام و "فقر فلسفه" ای دارد که با دیالکتیک وی پیوند یافته است. دیالکتیک پرودن بجانب تعادلها، آزادی، فدرالیسم، پلورالیسم و مالکیت اجتماعی سمتگیری می کند؛ بی آنکه مناسبات متقابل دیالکتیکی میان آنها

[207] البته تعامل 'آزادی انسانی' و 'ضرورت اجتماعی' در تحقق ساخت پلورالیستی مورد نظر پرودن مبهم است.

نیز برقرار سازد. شیفتگی نامعقول و غیر دیالکتیکی پرودن به پلورالیسم، مانع از درک کارکرد و جهتگیری متفاوت پلورالیسم شد. دست کم دو تجربه تاریخی بر ضد دیدگاه اوست: ۱) در انقلاب فرانسه، گرایش به وحدت بر کثرت گرایی چیره شد؛ زیرا کثرت گرایی مانع از نفوذ ارزشهای دموکراتیک بدرون سازمانهای سیاسی و اجتماعی گشته بود. ۲) **روزولت** (رئیس جمهور امریکا در سالهای ۱۹۴۵ – ۱۹۳۳) با تراستها و کارتلها مبارزه کرد تا قدرت دولتی را تقویت کند. در هر دو مورد، روند دیالکتیکی به وحدت گرایی انجامید نه کثرت گرایی؛ جهتها نیز متفاوت بودند: اگر وحدت گرایی فرانسوی برای پیشرفت دموکراسی سیاسی و اجتماعی بود، وحدت گرایی امریکایی بسمت تمرکز قدرت سیاسی نشانه رفت... ابهامات تنها به فلسفه راهنما و آرمان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پرودن محدود نیست؛ کارکردهای دیالکتیکی او نیز دچار ابهام هستند و پرسشهای زیر پاسخ روشنی در این دیالکتیک نمی یابند: خلع ید از مالکان وسایل تولید چگونه صورت خواهد گرفت که به سرمایه داری دولتی، دخالت سازمانیافته دولت و یا برنامه ریزی متمرکز منجر نشود؟ نیروی اجتماعی انقلاب در عصر سرمایه داری چه کسانی هستند؟ انقلاب اجتماعی چگونه می تواند همزمان به قدرت دولتی و قدرت مالکان پایان دهد، و فدرالیسم سیاسی و اقتصادی را تحقق بخشد؟ روابط تقابلی – تعاملی مالکیت اجتماعی با فدرالیسم سیاسی، جامعه با مالکیت خصوصی، ماشینیسم با رقابت، دولت با جامعه اقتصادی، نیروهای جمعی با خرد جمعی، قدرت با حقوق، آزادی با ضرورت اجتماعی، و... چگونه است؟ و... اما بر خلاف نقد غیر منصفانه مارکس، دیالکتیک پرودن فاقد سنتز نیست؛ سنتز پرودن 'همزیستی سازنده' ضدین در یک 'موازنه ناپایدار' است. مارکس ماده گرا نگران آن بود که انسان گرایی دیالکتیکی پرودن ایده و خرد جمعی را بر نیروهای جمعی تقدم بخشد؛ اما گورویچ این نقد را جزمی و مصادره به مطلوب دانست، و ناتوانی "دیالکتیک ضد ترکیبی" پرودن را در نزدیکی تز و آنتی تز با سنتز جستجو کرد.

۷. دیالکتیک ماتریالیستی مارکس:

واقع گرایی دیالکتیکی مارکس هم در بر دارنده یک پویش در واقعیت بیرون از ذهن است و هم روشی برای دریافت آن در ذهن؛ هر چند به خوبی روشن نیست که او مناسبات میان دیالکتیک در مقام پویش واقعیت و دیالکتیک بمثابه منطق و روش شناسایی را هم دیالکتیکی دانسته و بعبارتی دیگر روند های تطبیقی، تکمیلی، تضمینی، و یا قطبی شدن در میان آنها را فهم کرده باشد. مارکس دیالکتیک خود را برگرفته از هگل دانست؛ با این تفاوت که دیالکتیک هگل بر "سر" قرار داشت (از "روح مطلق" آغاز می کرد) و دیالکتیک او بر "پا" قرار گرفت (از پایه مادی آغاز نمود). از سوی دیگر، مانند پرودن

دیالکتیک فرا رونده خود را به یک آرمان اجتماعی گره زد. سنتزهای دیالکتیک مارکس از یکسو با پیچهای تاریخی و از دیگر سو با بحرانهای انقلابی همنشین است. مسند تحقق سنتزهای مارکس بجای مبارزه ملتها، مبارزه طبقاتی است که مناسبات اجتماعی را با نیروهای تولیدی منطبق می سازد. مارکس در تحلیلهای اجتماعی – فلسفی خود تعبیرات نابجایی چون "ماتریالیسم تاریخی"، "ماتریالیسم پراتیک" و "ماتریالیسم نو"[208] بکار برده است؛ تعبیرات انگلس چون "ماتریالیسم دیالکتیک" و "ماتریالیسم اقتصادی" ناهنجارتر و بگفته گورویچ **"بی هیچ گفتگو نادرستند"** (دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۱۵۳). پیوند ژرف و جدایی ناپذیر جامعه شناسی و فلسفه تاریخ در دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، طبقات اجتماعی و تکاپوی آنها را مجری تقدیرهای از پیش تعیین شده تاریخی نمود؛ همان رسالتی که ملتها و دولتها در دیالکتیک عرفانی هگل بر دوش داشتند.

مارکس دیالکتیک را با 'پراتیک اجتماعی' نیز مرتبط ساخت و این پراتیک را یک نیروی مولد (مولد علم و فن و انقلاب) شمرد (ایدئولوژی آلمانی):

"باید گفت از زمره کلیه وسائل تولید، خود طبقه انقلابی بزرگترین نیروی مولد است" (فقر فلسفه).

اما دیالکتیک مارکس در انتخاب "نیروی آفریننده تاریخ"، میان **جبر کور مادی** (جبر وسائل تولید) و **عمل آگاهانه اجتماعی** در نوسان است. "جبر تاریخ"، دیالکتیک مارکس را **نا کارآمد**، **مبهم** و **متناقض** گردانده است:

"اگر انسان ساخته اوضاع و احوال است، پس اوضاع و احوال را باید بطور انسانی ساخت. اگر انسان طبیعتا اجتماعی است، بنابراین طبیعت حقیقی وی تنها در جامعه بسط و توسعه می یابد" (خانواده مقدس؛ نخستین اثر مشترک مارکس و انگلس)؛ **"ماتریالیسم نو"، "مادیت را بعنوان فعالیت عملی اندر می یابد"؛ "نظرگاه ماتریالیسم نو جامعه انسانی یا انسانیت اجتماعی است"** (همانجا)؛ **"افراد انسانی خود تاریخ خویش را می سازند اما همواره بدین معنی آگاه نیستند"** (ایدئولوژی آلمان). سخنانی بدین مضمون در آثار مارکس بسیار یافت می شوند: انسانها تاریخ را در جریان انقلابها و مبارزات طبقاتی می سازند و غالبا نیز در دام ایدئولوژیها سرگردانند.

دیالکتیک مارکس به واقعیت اجتماعی – تاریخی متوجه است؛ واقعیتی که وجوه و لایه های گوناگون آن از پایین به بالا عبارتند از: نیروهای مولد؛ مناسبات تولیدی؛ ساخت اجتماعی؛ آگاهی و وجدان؛ آثار تمدنی و ایدئولوژی. در دوره های آرامتر حیات اجتماعی، لایه های نامبرده همدیگر را تضمین و تکمیل می کنند و بر هم منطبق می شوند؛ گاه نیز در چالش و ابهام هستند. لایه های نامبرده در واقعیت

---

[208] مقصود مارکس از تعبیر "ماتریالیسم نو"، تأکید بر پراتیک انقلابی – اجتماعی جهت مرزبندی با ماتریالیسم مکانیسیستی **فویر باخ** بود.

اجتماعی کل مدغم هستند؛ گاه در هم نفوذ می کنند و گاه با هم در چالشند. رشد و نمو کمی نیروهای مولد زمینه ژرفش چالشهاست؛ تا آنجا که تناقض میان نیروهای مولد و مناسبت تولیدی – اجتماعی آشتی ناپذیر می گردد. این تناقض، الزاما در ظرف نبرد طبقاتی میان دو طبقه استثمارگر و استثمار شده بروز کرده و با انقلاب حل خواهد شد؛ انقلابی که به تحول کیفی مناسبات موجود تولیدی و کل ساخت کهنه اجتماعی می انجامد، و در پایان با تحول ایدئولوژیک نظمی نوین در جامعه شکل می گیرد. انقلاب نیز هنگامی پدیدار می شود که نیروهای مولد دیگر نتوانند سازنده باشند، بلکه ویرانگر شوند. دیالکتیک میان نیروهای مولد و ساخت اجتماعی کل مارکس را به ادغام اقتصاد در جامعه رهبری کرد. بدینگونه، پویش جدالی میان اقتصاد سیاسی تحلیلی و جامعه شناسی اقتصادی جلوه مکملی از دیالکتیک میان اقتصاد و جامعه است. سنتزهای انقلابی به دیالکتیک حرکت تاریخی اجتماع مربوط می شوند زیرا انقلابها از حوادث تاریخی اند. مارکس معنای ایدئولوژی را گسترد و بیشتر آثار تمدنی را در آن جای داد؛ تنها علوم دقیقه و جامعه شناسی اقتصادی را مستثنی کرد.

طبقات اجتماعی و کارکرد آنها نیز در کانون توجه هستند. بار انقلاب را یک طبقه بر دوش می کشد و این "رسالت تاریخی" دست به دست در میان طبقات گشته است تا به طبقه کارگر رسیده است؛ طبقه ای که منجی بشریت است؛ جامعه طبقاتی را از میان بر می دارد و آزادی را تحقق می بخشد (مانیفست). ماهیت و کارکرد طبقات اجتماعی در آغاز تکوین ترقیخواهانه و انقلابی است؛ اما در پایان "رسالت تاریخی"، محافظه کارانه و ارتجاعی می شود. همچنین، هر طبقه اجتماعی مار در آستین می پرورد: **"بورژوازی تنها اسلحه هایی را فراهم نمی آورد که وی را به کام مرگ می کشانند، بلکه بورژوازی مولد آندسته از افراد انسانی هم هست که اسلحه های مذکور را بکار می برند و این افراد انسانی، کارگران جدید و پرولتاریا می باشند".** با استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، پویش جدالی (دیالکتیک) در واقعیت اجتماعی نیز به پایان می رسد و دیگر کارکردی در تحقق آرمان اجتماعی مارکس (جامعه بی طبقه کمونیستی) پیدا نمی کند!

مارکس به مناسبات متقابل بخشهای مالی، تجاری و صنعتی بورژوازی و مناسبات آنها با گروههای دیوانی – نظامی و طبقه متوسط و کشاورزان نیز پرداخت؛ تغییرات در این مناسبات ممکن است کارکرد اجتماعی بورژوازی را دگرگون سازد. دیالکتیک میان طبقه بورژوا و دولت ممکن است به امپراتوری بیانجامد که **"تنها شکل ممکن حکومت کردن در دوره ای است که بورژوازی بازی را باخته و طبقه کارگر هم هنوز قدرت حکومت کردن بر ملت را بدست نیاورده است".** پرولتاریا در فلسفه تاریخی مارکس اساسا یک نیروی آرمانی و ناجی زمینی است؛ لذا مارکس به دیالکتیک پرولتاریا (مناسبات درونی و بیرونی این طبقه) کمتر توجه نمود؛ جز آنکه گفت با گسترش سرمایه داری، ارتش کارگران نیازمند فرماندهان

عالیرتبه (مدیران) و مادون (ناظران و سر کارگران) می شود که در فرایند کار بنام سرمایه فرمان می رانند؛ و شخص سرمایه دار دیگر نقشی بر عهده ندارد.

دیالکتیک ماتریالیستی مارکس با ارزشهای انسانی بیگانه نیست و به **الیناسیون** (از خود گسستگی) نیز توجه کرده است؛ آنگاه که در روند تسلط بورژوازی، **پول** همه ارزشها و پیوندهای اجتماعی را دگرگون می سازد:

"عشق را به کینه و کینه را به عشق؛ فضیلت را به رذیلت و رذیلت را به فضیلت؛ نوکر را به ارباب و ارباب را به نوکر؛ کم خردی را به فرزانگی و فرزانگی را به کم خردی بدل می کند"؛ تبدیل کار به کالا از وجوه الیناسیون است. در این زمینه، مارکس کالاپرستی بورژوازی را به باد انتقاد گرفت: در این دوره **"بجای آنکه انسان تولید و مناسبات مربوط بدان را اداره کند، خود توسط این تولید و مناسباتش اداره می شود"** (جلد اول سرمایه)؛ کارگران بیشترین حد از خود گسستگیها را تحمل می کنند و لذا در این طبقه، آگاهی طبقاتی به کندی و دشواری بدست می آید. تقسیم کار اجتماعی و فنی نیز از خویشتن خویش گسسته و منقاد مالکیت و خواست گارگزاران می گردد، و سرانجام طبقه کارگر بیش از پیش از افراد تشکیل دهنده خود جدا می شود؛ افراد کارگر در انقیاد طبقه خویش در می آیند. مارکس "کارگران انقلابی" را مستثنی کرد: آنها با آگاهی کارآمد خود پیشاهنگ پیوستگی به خویشتن خویش می شوند تا طبقه خود را علیه از خود گسستگیها برانگیزانند و راهبر جامعه ای گردند (جامعه کمونیستی) که از هر گونه از خود گسستگی تهی است؛ در آن جامعه طبقات و دولت فرو خواهند مرد. بگفته گورویچ، در اینجا این پیغمبر مآبی است که بر دیالکتیک الیناسیون ها پیروز می گردد (دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۱۸۵).

وجه اقتصادی واقعیت اجتماعی مورد توجه ویژه دیالکتیک ماتریالیستی مارکس است: تعارض سود سرمایه با ارزش مبادله یک کالا؛ و تناقض اضافه ارزش مطلق (ناشی از تعاون جمعی در کار[209]) با اضافه ارزش نسبی (نتیجه پیشرفت تقسیم فنی کار و صنایع بزرگ)؛ اما مارکس وجه اقتصادی را از ساخت اجتماعی کل منتزع نساخت. وی در کتاب "فقر فلسفه"[210] دیالکتیک پرودن را از بابت این انتزاع نقد کرد:

[209] مارکس به پیروی از پرودن (بی آنکه نامی از او ببرد!)، پرداختی کارگر را مربوط به کار فردی او دانست: سرمایه دار در ازای نیروی مولد جمعی کارگران چیزی نمی پردازد.

[210] این کتاب پاسخی است به کتاب "فلسفه فقر" پرودن. پژوهشهای مستقل در اندیشه پرودن نشان می دهند که مارکس در این کتاب نظریاتی را به پرودن نسبت داده و سپس آنها را نقد کرده است!

"پرودون بجای افشای تضاد نهایی سرمایه داری، به ایجاد تضادهای مصنوعی به کمک مقولات مجرد اقتصادی دست می زند" (کلیات مارکس و انگلس، جلد ۶، ص ۱۶۸؛ طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم، ص ۱۸۱)، و تأکید کرد: **"در همان مناسبات اجتماعی که ثروت تولید می شود، فقر نیز تولید می گردد"**؛ پس نمی توان مناسبات سرمایه داری را حفظ ولی فقر را از آن حذف کرد[211].

دیالکتیک تاریخ بر فراز دیگر پویشهای جدالی قرار می گیرد. این دیالکتیک:

"در واقع دیالکتیک سلم و سلام است که هادی بجانب بهشت زمینی است و به صلح و آشتی انسان و جامعه با خویشتن خودشان و هم صلح و آشتی آنان با یکدیگر می انجامد و به پیوستگی به خویشتن خویش کامل و هم به فرو مردن و محو طبقات و انحلال دولت منتهی می شود. آری دیالکتیک تاریخی مارکس وجهه ای پیغمبرانه و سعادت ازلی دارد، و صرف نظر از مسائل دیگر، درست در همین بزنگاه است که خطر غلبه عنصر اثباتی سنتز بر سیر جدالی وجود دارد... باری "سیر جدالی تاریخی" در نزد مارکس یک "فلسفه تاریخ" را پنهان می سازد و بکار آن می رود که واقعیت تاریخی و تاریخ نگاری (یا آگاهی تاریخی) را با نظاره گاهی از آینده جامعه در هم بیامیزد که تخیل آمیز و مبتنی بر سرانجام شناسی جهان است. در این نظرگاه که قرار گیریم در می یابیم که "دیالکتیک تاریخی" مارکس بر پایه پیش ادراکی از سرنوشت و تقدیر بشریت استوار است... و چون این سرنوشت یا تقدیر قبل از هر دیالکتیکی معلوم است بنابراین "دیالکتیک تاریخی" مارکس یک دیالکتیک جزمی می شود... "سیر جدالی تاریخی" تنها بکار آن می رود که بر چهره یک فلسفه تاریخ مبتنی بر سرانجام شناسی جهان نقاب بیفکند. با میانجی گری این سیر جدالی است که دیالکتیک مارکس در مهلکه جزم گرایی می افتد" (گورویچ، دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۱۹۷ – ۱۹۴).

هر چند نقد گورویچ از دیدگاه پوزیتیویستی بعمل آمده است، ولی حاوی نکاتی قابل تأمل است. ضعف بنیادی دیالکتیک مارکس در پیوست به یک آرمان اجتماعی نیست؛ در تبیین این آرمان با توسل به جبر است. جبر مادی تاریخ تبیین کننده حقیقی آرزوها و آرمانهای سیاسی و اجتماعی مارکس است؛ دیالکتیک في نفسه تبیین کننده هیچ آرمانی نخواهد بود. دیالکتیک مارکس در خدمت توجیه آرمانی است که در تبیین ماتریالیستی تاریخ نیز بی محتوا می گردد؛ زیرا آن آزادی و برابری که جبر کور مادی رقم می زند، بی معنا و نامفهوم است. باری، دیالکتیک فرا رونده مارکس از رهگذر انقلابهای تکاملی تاریخ در حرکت پیروزمندانه بجانب انسانیتی است که از همه قید و بندها می گسلد و به خویشتن خویش می پیوندد و با خود آشتی می کند؛ روندی آزادی بخش ولی جبری! در حالیکه نه دیالکتیک في نفسه توان تبیین دارد و نه ماتریالیسم، که برای جهان هدف و مقصدی قائل نیست، می تواند از "پایان شکوهمند تاریخ" سخن بگوید:

---

[211] امروز می دانیم که سرمایه داری غربی در سایه گسترش برون مرزی استثمار و پیشرفتهای فنی، توانست 'فقر مطلق' را در درون خود از میان برده و به جوامع زیر سلطه خود منتقل سازد. در عصر جهانی سازی، اگر سخن مارکس را به کل "دهکده جهانی" تعمیم دهیم، درست می نماید: در همان نظم جهانی که ثروت تولید می شود، فقر هم تولید می شود.

"نقطه ختام دیالکتیک واقع گرای مارکس یک سرانجام شناسی جهان است. در این علم العواقب اخبار و انباء پیغمبرانه سلم و سلام و ختم تاریخ بهم ملحق می شوند" (همانجا، ص ۲۰۵).

برتراند راسل نیز در این باره نوشت:

"مارکس خود را خدا ناپرست می نامید، اما دارای نوعی خوش بینی جهانی بود که فقط خداپرستی می تواند آنرا توجیه کند" (تاریخ فلسفه غرب، ص ۵۸۸).

نکته مهمتر آنکه دیالکتیک در پیوند با فلسفه ماتریالیستی مطلق می شود و بر کل هستی حاکمیت مطلقه می یابد. مطلق شدن تضاد نیز جامعه انسانی را جاودانه گرفتار قهر و خشونت و ویرانی می گرداند. پس باید پرسید که زمینه و خاستگاه پیدایش این آرمان براستی توحیدی (یگانگی انسان و جامعه با فرو مردن طبقات و دولت زورمدار) در ذهن و روان مارکس کجا بوده است؟

مارکس هیچ مرزی میان دیالکتیک و تبیین، و نیز میان جامعه شناسی و فلسفه تاریخ، نگذاشت. این ابهام مارکسیستها را به مبالغه در باره توانایی دیالکتیک کشاند. ولی دیالکتیک نه بمثابه پویش جدالی واقعیت، و نه بعنوان روش درست اندیشیدن، توان تبیین ندارد؛ تنها زمینه تبیین جهان را فراهم می سازد. دیالکتیک فرا رونده مارکس ستایشگر شکوه پایانی تاریخ است؛ اما این شکوه را جبری کور رقم می زند و اراده آگاه و آزاد انسانی را در آن نقشی نیست! جامعه شناسی دیالکتیکی مارکس با پیش بینی مرگ دولت زور و همه از خود گسستگیها، البته با آرمانگرایی پیامبرانه هم آغوش شده است؛ اما فاقد حکمت روشن پیامبرانه (فلسفه توحیدی) است. دیالکتیک، وسیله تدوین آرمانهایی شده است که مارکس بیرون از هر گونه دیالکتیکی بدان ها رسیده است. عدم تأخیر در تحقق آرمان پرولتاریا (جامعه بی طبقه کمونیستی) امر پیشاپیش پذیرفته ای است که دیالکتیک مارکس می کوشد در پیوند با جبر مادی تاریخ به اثبات برساند؛ اما ماهیت این جامعه آرمانی و مسیر تحقق تاریخی آن پس از استقرار دیکتاتوری پرولتاریا در دیالکتیک مارکس مبهم است.

تجربه نو بنو شونده اجتماعی، بدلیل ویژگیهای انسانی، پیوسته در پیچ و خم ها و چرخشگاههای متعین و نا متعین بسر می برد؛ غالبا پیش بینی ناپذیر است و گاه حتی غافلگیرانه. سنتزهای دیالکتیکی نتیجه کوششها، رنجها، نو آوریها و آفرینشهای انسانی (فردی و جمعی) در متن چالشها و مبارزات اجتماعی است؛ اما پیوند دیالکتیک با فلسفه ماتریالیستی در اندیشه مارکس، این سنتزها را جبری ساخته است. مارکس در تحلیل نقش طبقات در انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه نوشت:

"در فرانسه خرده بورژوازی کاری را بانجام رساند که معمولا بورژوازی صنعتی می بایست متعهد آن باشد، و کارگر بکاری دست یازید که معمولا وظیفه خرده بورژوازی است، اما به انجام رساننده نقش کارگر که بود؟ هیچکس" (جلد

اول سرمایه)؛ فلسفه مارکس ناتوان از تبیین تغییر در وظایفی است که "جبر مادی تاریخ" از پیش برای همگان تعیین کرده است. کارکرد دیالکتیک نیز تبیین توزیع وظایف پیش پای اقشار و طبقات اجتماعی نیست؛ دیالکتیک به تبیین تغییر وظایف تاریخی اقشار و طبقات نیز توانا نمی باشد. مارکس همچنین به این نکته توجه نکرد که پویش جدالی در واقعیت اجتماعی می تواند به جهات گوناگونی سمت و سو بگیرد؛ مارکس به جبر خطی گرایش داشت. جهتگیری متعدد تمسک به اسلوب واحد (اسلوب قطبی شدن یا تضادهای آشتی ناپذیر طبقاتی) را بر نمی تابد؛ اسلوبهای دیالکتیکی متعدد هستند.

در دست نوشته های فلسفی – تاریخی و اقتصادی – اجتماعی مارکس "جبر گرایی" به روشنی نمایان است. برای نمونه، جبر خطی را می توان در تفسیر یک بعدی (اکونومیستی) مارکس از کارکرد سرمایه بخوبی مشاهده نمود:

"هر اندازه ثروت اجتماعی، که در سرمایه عمل می کند و بر مقیاسها و نیروهای آن می افزاید، بیشتر باشد و لذا هر اندازه قدر مطلق پرولتاریا و نیروهای بهره بخش او بیشتر باشد، بهمان اندازه ارتش ذخیره صنعتی بیشتر است. اما هر قدر این ارتش ذخیره در قیاس با ارتش فعال بیشتر باشد، بهمان اندازه افزایش دائمی نفوس (که فقر او برعکس تناسب رنجهای کار اوست) بیشتر می شود. بالاخره هر قدر قشرهای فقیر طبقه کارگر بیشتر و ارتش ذخیره صنعتی فزونتر باشد، بهمان اندازه بینوایی رسمی بیشتر است. این قانون عام و مطلق تراکم سرمایه داری است" (ترجمه احسان طبری از متن روسی کتاب، شناخت و سنجش مارکسیسم، ص ۲۱۵). تحقق هر یک از قوانین فوق نیازمند شرایط ویژه ای است که در آن عوامل اجتماعی بسیاری باید ایفای نقش کنند؛ اما هیچ اثری از پیشداده ها و مفروضات در تحلیل مارکس دیده نمی شود! تاثیرگذاری عوامل اجتماعی نیز خطی نخواهد بود. وی ضرورتهای اجتماعی را نیز به جبرهای اقتصادی تقلیل داده و با نادیده گرفتن درجات آزادی و امکان در آنها، نظم علیتی – آماری جامعه را بصورت نظم علیتی – مکانیکی و جبر خطی در آورده است. بی تردید ریاضیات و منطق ریاضی در علم اقتصاد و اقتصاد سنجی کاربرد گسترده ای دارند، ولی بیان ریاضیاتی مدلهای اقتصادی و محاسبات ریاضی اقتصاد بدون تحدید عوامل تأثیرگذار و تعیین شرایط و چهارچوبها و مفروضات صورت نمی گیرد. مارکس از قانون مطلق تراکم سرمایه، افزایش و گسترش روزافزون 'فقر نسبی' و 'فقر مطلق' را نتیجه گرفت؛ نادرست بودن دومی در فازهای بعدی حرکت سرمایه داری غربی به اثبات رسید: 'فقر مطلق' در پی پیشرفتهای فنی و افزایش بهره وری نیروی کار، و نیز بدنبال توسعه جهانی سرمایه داری و غارت و استثمار "جهان سوم"، در غرب کاهش یافت و به جوامع زیر سلطه منتقل گشت. اما تجربه محدود، مطلق کردن تضاد طبقاتی و پر بها دادن به وجه اقتصادی جامعه، مارکس را از پیش بینی این کاهش ضروری ناتوان ساخت. ساده سازی مارکس مانع از درک این حقیقت شد که روندهای پیچیده، متنوع و مرکب اجتماعی در قالب فرمولهای ریاضی و قانون مطلق در نمی آیند.

کاربرد دیالکتیک در جامعه شناسی مارکس محدود به جوامع صنعتی اروپاست؛ مارکس به تضادهای اجتماعی دیگر جوامع توجه نکرد و لذا نمی توانست به "قوانین عام حرکت اجتماعی" دست یابد. فلسفه تنگ و یک بعدی ماتریالیستی و مطلق کردن تضاد میان پرولتاریا و بورژوازی اروپا، سبب گشت مارکس از شناخت قوانین عام اجتماعی ناتوان باشد؛ تنها با تعمیم نابجای "قوانین اجتماعی پویش سرمایه داری اروپا" به تمامی جوامع بشری وی "موفق" بدین کار شد؛ تعمیم نابجایی که با آنچه در زمینه مراحل شناخت گفته شد (مرحله سوم: تحقیق تجربی گسترده) کاملا مغایرت دارد. دیالکتیک، چه بعنوان عام ترین قوانین حاکم بر جهان واقعی بیرونی، و چه در مقام منطق و روش شناسایی جهان، هنگامی زمینه ساز دریافت حقیقت فلسفی هستی می شود، و کاربرد مثبت در پیشرفت دانش و عمل اجتماعی پیدا می کند، که مقدمتا از تخته بند فلسفه های تنگ یک بعدی چون ماده گرایی و روح گرایی، و ساده نگریها و شبیه سازیهای آنها، آزاد گردد. منطق دیالکتیک، ماده گرایی مارکس را از ماده گرایی فویر باخ و فروید و دیگر مکانیسیستها متمایز ساخت، ولی دیالکتیک را گرفتار جبر ماده و عمل گرایی ساخت و از روشنایی و کارآمدی انداخت. جزمیت دیالکتیک ماتریالیستی مارکس بویژه هنگامی بارز گردید که احزاب مارکسیست به قدرت سیاسی دست یافتند و آنرا راهنمای اندیشه و عمل خود ساختند.

۸. دیالکتیک های مارکسیستی:

مارکسیستها در بیان اصول عام حاکم بر جهان هرگز تفاهم نداشته اند. چنانکه **انگلس** از یگانگی و ستیز متضادها، تبدیل کمیت به کیفیت و نیز قانون نفی در نفی سخن گفته بود؛ در حالیکه **استالین** قانون نفی در نفی را اساسا حذف کرد؛ شاید از آنرو که خود را اثبات شده جاودانی، و نفی کنندگان خود را نادان به دیالکتیک جلوه دهد!

جزمیت دیالکتیک ماتریالیستی مارکس در تفسیر عامیانه مارکسیستی سنگینتر شد؛ هر چند پیش از آن نیز کشف "دیالکتیک طبیعت" توسط انگلس بر جزمیت دیالکتیک مارکس افزوده بود؛ با آنکه مارکس هیچگاه آشکارا از دیالکتیک طبیعت سخن نگفته بود. کتاب ناتمام انگلس در این باره انگیزه ای برای **لنین** در نگارش کتاب "ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم" گردید. در کشف انگلس، قوانین عام حاکم بر جامعه و تاریخ عینا به طبیعت نیز تعمیم داده شد و کارکرد دیالکتیک در هر دو قلمرو یکسان تلقی گشت! دیالکتیک ماتریالیستی انگلس قوانین عامی بود که بر همه بخشهای جهان هستی بگونه ای یکسان عمل می نمود! با پیشرفتهای بعدی علوم، طبقه بندی انگلس که با اطلاق "مکانیک ملکولی" به فیزیک، "فیزیک اتمها" به شیمی، و "شیمی سفیده ها" به زیست شناسی، می خواست گذار دیالکتیکی

علوم طبیعی به یکدیگر و پیوند و جدایی شان را روشن سازد (نامه به مارکس، کلیات مارکس و انگلس)، گرفتار "تصحیحات ضروری عمده و ماهوی" فلاسفه مارکسیست شوروی شد (طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم، ص ۳۶۲). با برقراری پیوند میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی از راه دیالکتیک، نظم عینی حرکتی در طبیعت و تاریخ همانند شد: **"در طبیعت، در بین امواج تغییرات بیشمار، همان قانون حرکتی ره می گشاید که در تاریخ بر حوادث بظاهر عبث سیطره دارد"؟!** (همانجا، ص ۳۶۳). اما کوشش در تطبیق دیالکتیک مارکسیستی بر فیزیک و زیست شناسی در شوروی سابق با شکست روبرو گردید؛ نبرد با نظریه های ژنتیک، نسبیت انشتاین و عدم تعین هایزنبرگ نیز ناکام ماند. براستی اگر بر طبیعت قوانین دیالکتیک مارکس حاکم می بود، فلاسفه مارکسیست می بایست در کشف قوانین علوم طبیعی پیشگام و تواناترین دانشمندان می بودند؛ حال آنکه هیچ کشف علمی از سوی آنان بعمل نیامد! انگلس خود در "دیالکتیک طبیعت" به "کشفیات علمی" زیر نائل آمد؛ کشفیاتی که علم امروز تنها به آنها می خندد: ماه "نفی" زمین است؛ اندیشه قطبی میشود؛ کرم را که به دو نیمه تقسیم کنیم، هر نیمه قطب متضاد خود را بوجود می آورد و به دو کرم تبدیل می شود! (ابوالحسن بنی صدر، تضاد و توحید، ص ۲۰۳). دیالکتیک ماتریالیستی مارکس برخلاف پندار انگلس حتی آنالوگ (نظیره) علوم طبیعی هم نبود؛ قوانین تغییر و تحول در طبیعت اساسا با پویش جدالی جامعه تفاوت دارد. انگلس در مقاله "نقش کار در تبدیل میمون به انسان"، با منطق صوری کوشید فرضیه اثبات نشده داروین در دیرینه شناسی را با فرضیه تاریخی مارکس "غنی" سازد، و عامل انسانی را جایگزین عوامل طبیعی در این "تبدیل" گرداند؛ گویی دیالکتیک ماتریالیستی با همانند کردن طبیعت و تاریخ، این توانایی را به انگلس عطا کرد که حلقه مفقوده داروین را در تاریخ بیابد! این دیالکتیک جزمی سبب شد مارکسیستها همه پژوهشهای علمی را زیر نظر بگیرند و اسباب دردسر دانشمندان و پژوهشگران علوم گوناگون شوند: انکار ژنتیک، نسبیت، عدم تعین و... باید دانست که دیالکتیک بمثابه عام ترین قوانین هستی و اندیشه انسانی، راهگشای پژوهش های علمی است؛ هرگز نمی تواند به قالبی محدود کننده برای آن بدل گردد.

از ویژگیهای جامعه شناسی دیالکتیکی مارکس، ارتقاء احکام نسبی و مشروط به قوانین خدشه ناپذیر عام و مطلق است؛ کاری که مارکسیستها پیگیرانه دنبال کردند و تعمیم سازیهای اینچنینی را به عرصه مبارزه سیاسی و کار حزبی نیز کشاندند! باری، اگر دیالکتیک راه اندیشه و پیشرفت دانش را هموار می کند، در پیوند با ماتریالیسم مطلق می شود و به جزمیت و ساده سازی می غلتد؛ چنین منطقی طبعا نمی تواند راهگشای جامعه آرمانی باشد[212]. گرایش به تعمیم روندهای خاص و مشروط بر پیکره

[212] آیا انقلاب کمونیستی و هژمونی حزب کمونیست توانست تضاد طبقاتی را حل کند و به استثمار انسان از انسان پایان دهد؟

اجتماع انسانی و تدوین قوانین جبری مطلق، حاصل ازدواج نامیمون دیالکتیک با ماتریالیسم بود؛ از این جهت بود که شعار لنینی "دیالکتیک یعنی تحلیل مشخص از شرایط مشخص"[213] نیز همواره در سطح شعار باقی ماند! الگوبرداری، بینش اردوگاهی، فرمولهای کلیشه ای، قالبهای تنگ تبیین[214] و ... خصیصه بینش و روش مارکسیستی بوده است. دیالکتیکی که مارکسیستهای رسمی جهان (حاکمان پیشین کمونیست) و بویژه نیروهای چپ سنتی در ایران شامل مارکسیست – لنینیستها و **"سازمان مجاهدین خلق ایران"**[215] آموزش می دادند، و روش شناسایی گردانده بودند، اساسا تفسیر عامیانه ای از دیالکتیک ماتریالیستی مارکس بود که استالین بعمل آورده و "احزاب برادر" بدان تمسک می جستند؛ تفسیری که بار جزمیت آنرا سنگینتر کرد و اندیشه سیاسی را در میان نیروهای "چپ" به رکود و انحطاط کشاند. دیالکتیک مارکسیستی همچون هگل به دولت گرایی و تقدیس قهر و خشونت در غلطید؛ بویژه آنگاه که در فاز لنینیستی خود رسالت تاریخ سازی را از دوش طبقه کارگر برداشت و بر گردن "حزب پیشاهنگ طبقه کارگر" نهاد. نزد مارکسیستها و نیروهای چپ سنتی، دیالکتیک در خدمت اهداف و برنامه های سیاسی – حزبی در آمد و تغییر و تحولات سیاسی و حتی فرهنگی – اعتقادی با تکیه بر جبر اقتصادی طبقات اجتماعی تبیین و توجیه گردیدند. اسفبارتر آنستکه نیروهای چپ سنتی عملکردهای انحرافی و بعضا خائنانه خود را نیز با توسل به همین دیالکتیک ماتریالیستی جبرگرا و یک بعدی توجیه می کردند. از ارمغانهای دیالکتیک جزمی ماتریالیستی، خود محوری سیاسی و ایدئولوژیکی این احزاب و سازمانها بود؛ بگونه ای که هر کس خود را محور انقلاب و پیشاهنگ طبیعی طبقه کارگر، و منتقد خود را وابسته به قطب متضاد خود یعنی ارتجاع و ضد انقلاب و بورژوازی، می دید:

"در تحلیل نهایی، نیروهای سیاسی درگیر در این انقلاب (انقلاب نوین) اساسا بر گرد یکی از این دو محور (یا "مجاهد" یا خمینی) متشکل شده اند و چگونگی رابطه و کنش و واکنش های سیاسی هر نیرو در قبال این دو قطب، جدی ترین پارامتر برای تعیین جایگاه سیاسی آن در مقطع کنونی تاریخ ایران بشمار می رود" (نشریه "مجاهد"، شماره ۲۵۳)؛ چگونگی تنظیم رابطه با "مجاهدین" معیار سنجش و ارزیابی ماهوی نیروهای سیاسی بود. همین تنظیم رابطه است که خلبان شاه را به "مجاهد قهرمان"، "رئیس جمهور قانونی" (بنی صدر) را به "معتاد خمینی"، و روشنفکری که "یک عمر علیه دیکتاتوری قلم زده" (علی اصغر حاج سید جوادی) را به "مزدور و پادوی استعمار" تبدیل نمود. رهبری سازمان مجاهدین خلق هر نیرویی را که

---

[213] ساده سازیها به تعمیم های نابجا و ناتوانی در تطبیق قوانین عام در شرایط خاص انجامیده بود؛ روندی که لنین را به اعتراض وا داشت!

[214] واقعیتهای پیچیده اجتماعی باید خود را با فرمولها و احکام جزمی سازگار نمایند و گرنه "بدا بحال واقعیت"!

[215] مجاهدین خلق دیالکتیک مارکسیستی را "قانونمندیهای عام حاکم بر حرکت ماده" دانستند و پذیرش و فراگیری آنرا شرط شناخت و تحلیل علمی جامعه و کسب صلاحیت در این تحلیل شمردند.

در قطب "مجاهد" جای نمی گرفت، و حتی انتقادی به عملکرد این قطب داشت، بنا بر منطق دیالکتیک جزمی خود در جایگاه "متحدین ارتجاع" قرار می داد؟! زیرا خود را در "محور انقلاب"، "بالاتر و چپ تر از مارکسیسم" و در "نوک پیکان تکامل" می پنداشت. پس از اعلام "انقلاب ایدئولوژیک" در سازمان مجاهدین خلق ایران، دیالکتیک جبرگرا به اوج انحطاط خود رسید. مارکسیستها از "کمونیست ستیزی" مجاهیدن، "ضد انقلابی" بودن آنها را نتیجه می گرفتند؛ سازمان مجاهدین هم از "مجاهد ستیزی مرتجعین چپ نما"، "مزدوری" آنها از "رژیم خمینی" را اثبات می کرد. مارکسیستها که همواره خود را نمایندگان ازلی و ابدی طبقه کارگر می دانستند و غیر خود را به طبقات استثمارگر منتسب می نمودند، اینبار با نیرویی روبرو می شدند که در کاربست این دیالکتیک جبرگرا مهارت و صلاحیتی فراتر از آموزگاران و پیشگامانش بدست آورده است! باری، با همین منطق بود که استالین سران انقلاب بلشویکی و همرزمان لنین را بنام "عمال امپریالیسم" حذف فیزیکی کرد؛ با مطلق کردن دیالکتیک در پیوند با جبر مادی، آنها که در قطب بر حق یک تضاد حضور ندارند، در یک دافعه دیالکتیکی به قطب مقابل آن پرتاب می شوند! قطبی کردن پدیده ها البته منطق همیشگی زورمداران تاریخ بوده است. دیالکتیک جبرگرای ماتریالیستی با نادیده گرفتن درجه پیچیدگی و بغرنجی پدیده های انسانی – اجتماعی، نه تنها در خدمت زورمداران قرار گرفت، بلکه سرانجام با تحول به منطق جامد صوری به منطق تغییر ناپذیر جباران تاریخ پیوست[216]. اما تجربه پویای اجتماعی – تاریخی بر ضد این دیالکتیک جزمی است: نه همه تقابلها و چالشها الزاما قطبی می شوند، و نه از دو وجه یک تضاد الزاما یک قطب 'حق' و قطب دیگر 'باطل' است، و نه همواره 'نفی' یکی از آندو الزاما به 'اثبات' آن دیگری راه می برد. چالشهای سیاسی – ایدئولوژیک در یک نظام اجتماعی می توانند بجای ارتقاء به تضادهای آشتی ناپذیر، به تعامل و همگرایی بیانجامند؛ کما اینکه جریان سوسیال دموکراسی اروپایی ثمره تعامل و همگرایی دو اندیشه راهنمای مارکسیسم و لیبرالیسم در این جوامع بود. "جنگ سرد" بلوک شرق سابق با امپریالیسم غرب، به انگیزه پیروزی آزادی، عدالت و ارزشهای انسانی نبود؛ جور و ستم سرمایه داری توسعه طلب غربی، حقانیت مارکسیسم را اثبات نمی کرد؛ فروپاشی بلوک شرق نیز به معنی اثبات حقانیت سرمایه داری لیبرال نبود... باری، دیالکتیک جزمی سازمان مجاهدین خلق، تضاد ظاهرا قطبی و آشتی ناپذیر مارکسیسم و لیبرالیسم را تضاد حق و باطل می دید:

"تفکرات سرمایه داری کوچک، با ... رد سرمایه داری در ابعاد بزرگ و پذیرش آن در ابعاد کوچک، چنین وانمود می نماید که گویا جامعه پیشنهادی اش همه نکات مثبت دو جامعه کاپیتالیستی و سوسیالیستی را داراست، بدون آنکه نقاط ضعف آنها را داشته باشد، و بدین طریق با اتخاذ مواضع بینابینی ... (به معنی وسط بین حق و باطل و تکامل و ضد تکامل...) زمینه را برای حفظ استثمار ولو در ابعاد کوچک حفظ می کند... که البته در نهایت گریزی جز رفتن به سمت

---

[216] شایان یادآوری است که منطق قطبی کردن از جانب حکومتهای استبدادی (دینی، ناسیونالیست و یا لائیک) هم بکار می رود.

سرمایه داری بزرگ ندارند" ("آموزش و تشریح اطلاعیه تعیین مواضع سازمان مجاهدین خلق ایران در برابر جریان اپورتونیستی چپ نما"، ص ۷۶)؛ این دیالکتیکی بود که مارکسیستها نیز پیوسته در نقد "سیاست اقتصادی خرده بورژوازی" و "سوسیالیسم خرده بورژوایی" بکار می بستند. روندهای سیاسی آتی در ایران پس از انقلاب به این دیالکتیک پوزخند زد! سازمان مجاهدین خلق و بسیاری از جریانات مارکسیستی که خود را نماینده طبقه کارگر می دانستند، بسیار زودتر از بورژوازی لیبرال، که گذر شتابان "از جبهه خلق به جبهه ضد خلق" را برایشان پیش بینی می کردند، سر از اردوگاه سرمایه داری بزرگ (امپریالیسم) در آوردند! البته در میانه حق و باطل قرار گرفتن نشانه ای از شرک با خود بهمراه دارد؛ ولی تقابل حق و باطل را نمی توان بر هر مجموعه متضادی منطبق کرد. هر تضاد آشتی ناپذیر و قطبی شده در جامعه و تاریخ را نمی توان تضاد حق و باطل یا تکامل و ارتجاع نامید. تضاد میان قطبهای قدرت در تاریخ جهان تازگی نداشته است و با تضاد دو بلوک "کاپیتالیسم" و "کمونیسم" هم آغاز نشد. تضاد دو بلوک یاد شده همچون اسلاف تاریخی شان جهت تقسیم و باز تقسیم جهان بود؛ "بلوک کمونیسم" نیز در جبهه جهانی کارگران و زحمتکشان، و نبرد آزادی بخش و عدالت خواهانه آنها، جز بدلایل تاکتیکی قرار نمی گرفت. "بلوک کمونیسم" زیر نام پرولتاریا و مبارزه با امپریالیسم و استثمار، فضای سیاسی و ایدئولوژیکی در جامعه را بشدت تنگ کرد؛ در حالیکه در زمینه عدالت اجتماعی و احقاق حقوق کارگران و زحمتکشان دستاورد بهتری از جوامع سرمایه داری لیبرال نداشت. دیالکتیک مارکسیستی ندانست که تضاد آشتی ناپذیر همواره میان حق و باطل و یا تکامل و ضد تکامل جریان ندارد؛ در جبهه باطل و ضد تکامل نیز نبرد قهرآمیز سازش ناپذیر را در طول تاریخ آزموده ایم. نیروهای ستمگر ناهمساز همواره جامعه و یا جهان را دو قطبی کرده اند؛ بی آنکه یکی از آنها حق و تکاملی باشد. همچنین تجربه فروپاشی "بلوک کمونیسم"، و تحول ایدئولوژیکی احزاب مارکسیستی به نئو لیبرالیسم، نشان داد که تنها راههای نیمه سرمایه داری و خرده سرمایه داری یا "پذیرش استثمار در ابعاد کوچک" نبود که سر از سرمایه داری بزرگ در می آورد؛ "انقلاب کمونیستی" و "بلوک کمونیسم" با پروستاریکای **گورباچف** توانست بدون گذر ضروری از دالان پر پیچ و خم اقشار و طبقات میانی (از خرده بوژوازی فقیر به خرده بورژوازی میانه حال و سپس به خرده بورژوازی مرفه و سرمایه داری متوسط لیبرال...) سر از سرمایه داری بزرگ در آورد و ضمنا دیدگاه جبرگرایانه مارکسیستی در باره تکامل خطی و برگشت ناپذیر تاریخ را هم به سینه تاریخ بچسباند. تحول یکسره "انقلاب کمونیستی" و "بلوک کمونیسم" به سرمایه داری بزرگ در حالی است که "انقلاب توده ای" و "سوسیالیسم دهقانی" کوبا همچنان در برابر امپریالیسم و "سرمایه داری بزرگ" مقاومت می کند! باری، زورمداران تاریخ همانگونه که به منطق جامد صوری برای بیان "حقانیت" دیدگاههای خود روی آوردند، با تشکیل بلوک قدرت نوین و سیستم دو قطبی جهان از

دیالکتیک مارکسیستی نیز بهره مند گشتند؛ دیالکتیکی که درست همچون منطق صوری با تجربه پویا بیگانه بود و پدیده شناسی را با احکام ذهنی ثابت نشده (ولی ثابت انگاشته شده) آغاز می کرد. تفاوت تنها در آنجا بود که در قیاس منطقی دیالکتیک مارکسیستی، دو قضیه کبری و صغری یک تضاد قطبی را نمایش می دادند! براستی چرا مارکسیستها پس از فراز و نشیبهای بسیار، سرانجام به درک ارسطو از دیالکتیک رسیدند و آنرا به 'جدل' تنزل دادند؟ هنگامیکه تعقل در تنگنای ثنویت و مطلق گرایی گرفتار شود، به تقدیس زور و خشونت می پردازد؛ از این مرحله منطقی که بریده از تجربه پویا باشد، بکار می آید؛ یعنی منطق صوری ارسطو! سلطه گران و زورمداران رقیب در نظام دو قطبی پیشین به مردمان جهان می باوراندند که امکان بیطرفی و اتخاذ موضع مستقل (یا راه سوم) وجود ندارد و هر نیرویی خواه نا خواه، و دیر یا زود، در مدار جاذبه یکی از دو قطب بزرگ قدرت قرار خواهد گرفت. مجاهدین خلق نیز از نقد بینش و روش مارکسیستی پرهیز می کردند تا مبادا "بهترین دستاویز" را به آنها بدهند تا **"اسلام را بعنوان ایدئولوژی التقاطی و نهایتا میرنده تخطئه کنند"!** (همانجا). توجیه تجاوز ارتش سرخ به چکسلواکی و افغانستان، تبرئه شوروی در شکست انقلاب گیلان به رهبری میرزا کوچک خان و نهضت ملی شدن صنعت نفت به رهبری دکتر محمد مصدق، در تأسیس کشور اسرائیل و بحران شاخ افریقا و... تماما از این "پرهیزگاری" نشأت می گرفت. این ادعا که "در نظام دو قطبی امکان بیطرفی وجود ندارد" اساسا نشانگر وابستگی مدعی به 'فلسفه قدرت' و نبود استقلال در بینش و روش سیاسی وی می باشد. در دیدگاه توحیدی و سیاست حق مدار، نظام دو قطبی (و یا چند قطبی) قدرت نمی تواند مبنای سنجش و ارزیابی دیدگاهها و رویکردهای سیاسی و اقتصادی – اجتماعی نیروها باشد. باری، با فروپاشی بلوک شرق، مارکسیستها عمدتا جذب قطب دیگر قدرت (سرمایه داری بزرگ) شدند؛ رخدادی که پیوند ریشه ای دیالکتیک مارکسیستی را با فسلفه قدرت نمایان ساخت؛ و می دانیم که فلسفه قدرت مبتنی بر ثنویت است و تا پیش از این تنها با منطق جامد صوری توجیه می شد. در فلسفه قدرت، "حق" با قدرتی است که پیروز میدان باشد؛ سرمایه داری هم پیروز میدان نبرد با کمونیسم بود! در دیالکتیک مارکسیستی نیز، تضاد میان حق و باطل یا تکامل و ضد تکامل تشدید شده و قطبی می گردد؛ قطب حق و تکاملی بر قطب کهنه و میرا غلبه می کند و تعیین کننده کیفیت نوین پدیده اجتماعی می شود. ایراد کار مارکسیستها در "جنگ سرد" تنها آن بود که نمی دانستند "حق" با سرمایه داری بوده است؛ ولی با فروپاشی بلوک قدرت شرق "بر سر عقل آمدند" و در قدرت روزافزون و گسترش یابنده غرب حقانیتی ستودنی جستند! دیالکتیک مارکسیستی اساسا ستایشگر قدرت بود و به ارزشی که "مادیت" نیافته باشد، پایبند نبود[217]؛ فلسفه ماتریالیستی نمی تواند حقانیت را جز در 'قدرت' جستجو کند.

---

[217] در سیاست مارکسیستی نیز **اخلاق** جایگاهی نداشت؛ نگاه کنید به بخش اول از کتاب "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار" از این نویسنده.

ناتوانی در تطبیق قوانین عام جامعه شناختی مارکس در تبیین هر تجربه خاص اجتماعی نیز مزید بر علت شد و پیروان دیالکتیک مارکسیستی را به تعمیم های ویرانگر و فرمول بندی های جهانشمول و فراگیر کشاند و از شناخت علمی واقعیت های متغیر، پیچیده و چند بعدی اجتماعی باز داشت. باری، این تنها ماتریالیسم بود که می توانست چتر فلسفی دیالکتیک مارکسیستی باشد؛ کوشش مجاهدین در "تبیین توحیدی" این دیالکتیک، نتیجه ای جز انحطاط اندیشه توحیدی در بر نداشت.

۹. میکرو دیالکتیک سارتر[218]:

ژان پل سارتر دیالکتیک را متضمن گذر از 'عینیت' به 'ذهنیت' و برعکس دانست و بر حرکت دوگانه باطنی کردن ظاهر، و ظاهری کردن باطن، پای فشرد. سارتر به درستی ادعای انگلس در باره دیالکتیک همانند طبیعت و جامعه را تباهی و نابودی دیالکتیک دانست؛ اما وی به دیالکتیک ویژه طبیعت و علوم طبیعی هیچ عنایتی نکرد و طبیعت را بالکل از قلمرو دیالکتیک بیرون راند! دیالکتیک سارتر، که به جهان انسانی محدود شده بود، در پیوند با فلسفه اگزیستانسیالیسم نیز از چهارچوب اجتماعی – تاریخی انسانیت به افراد انسانی منتقل گشت. سارتر برخلاف مارکس، دیالکتیک را بر پایه تجربه فردی (و نه اجتماعی) انسان نشاند. پراگزیس فردی، خاستگاه دیالکتیک است: **"اگر نمی خواهیم دیالکتیک یک قانون الهی گردد و بصورت قضا و قدر مابعدالطبیعی در آید، باید که این دیالکتیک از افراد سر بر آورد نه از فلان یا بهمان مجموعه فوق فردی"؛ "حتی تجربه از فرد ناشی می شود"**. سارتر پراگزیس انسانی را نیز با آزادی انسانی یکی کرد؛ از "پراگزیس آزاد دیالکتیکی" و "پراگزیس انسانی به مثابه آزادی" سخن گفت. سارتر همچنین مفاهیم 'آرامش' و 'پراکندگی' را در پراگزیس انسانی وارد کرد، و هر دو را "ضد دیالکتیکی" دانست. گروهها و طبقات اجتماعی در دیالکتیک اگزیستانسیالیستی سارتر پی در پی به پراکندگی و آرامش تهدید می شوند؛ طبقه ای که کاملا در جنبش باشد تنها در برخی از لحظه های نادر و انقلابی تاریخ تحقق می یابد. در برابر، افراد انسانی پیوسته در تکاپو و جنبش بسر می برند؛ پراگزیس افراد انسانی نیز پاسخی به نیاز است؛ نیازی که انسان را اسیر مادیت محیط می کند. اما از آنجا که همه نیازها نمی توانند ارضا شوند، مناسبات با دیگران که تقابلی است سر بر می آورند. این مناسبات، افراد را در برابر "علقه ها و روابط غیر انسانی" حمایت نمی کنند؛ پیدایی مبارزه اجتماعی و کینه و استثمار و قهر منتفی نیست. پراگزیس انسانی بویژه در 'کار' مستقر است. مناسبات اجتماعی کار لحظه ای از تجربت دیالکتیکی است که در آن انسان توسط وجود خارج از خود خویش تعریف و

[218] این بررسی بر پایه دیدگاههای موجود در کتاب "نقد خرد دیالکتیکی" سارتر به بیان انتقادی ژرژ گورویچ در کتاب "دیالکتیک و جامعه شناسی" است.

تحدید می شود. بدینگونه، سارتر به فرد گرایی مکانیکی و اتمیست **هابس** نزدیک شد. مذهب هابس دیالکتیکی نیست و سرآغاز آن جنگ "همه بر ضد همه" است. میکرو دیالکتیک سارتر در پی آنستکه قالبهای اجتماعی را از عمل فردی جدا سازد. پیوندی از فرد گرایی و عقل گرایی و انگار گرایی، بستر نظری دیالکتیک سارتر را گسترده اند: واقعیت اجتماعی مستقل از ذهن انسان وجود ندارد؛ عقل سازنده آنست! عقل هم سنتز آزادی و ضرورت است. هابس نیز سامانه اجتماعی را ساخته و پرداخته "عقل" دانسته بود؛ با این تفاوت که بعد تاریخی در عقل گرایی هابس جایی ندارد ولی نزد سارتر تقدم و تسلط دارد و اساسا تاریخ[219] جانشین جامعه کل می شود. "عقل تاریخی" قله عقل دیالکتیکی سارتر است. در باور سارتر، طبقات اجتماعی تنها گذرگاهی بسوی تاریخ هستند، و بعد تاریخی واقعیت اجتماعی بر خود این واقعیت مسلط است. سارتر دیالکتیک را بدون یک دیدگاه فلسفی که بر آن استوار گردد، امکان پذیر نمی داند. تاکنون هیچ دیالکتیکی نیز بدون پایگاه فلسفی دیده نشده است؛ ولی دیدگاههای فلسفی سارتر (مکاتب اصالت وجود، اصالت عقل، اصالت فرد و اصالت ایده اجتماعی) تنها به خرده دیالکتیک امکان حضور می دهند؛ خرده دیالکتیک نیز راهگشای هیچ تبیینی از جهان نخواهد بود. همچنین، مرز میان دیالکتیک و فلسفه را هم نمی توان نادیده گرفت. دیالکتیک در مقام روش شناسایی مقدم بر فلسفه و علم است؛ و در بیان عامترین قوانین حاکم بر هستی نیز در مرز میان علم و فلسفه جای می گیرد.

از ویژگیهای قابل تأمل در "نقد خرد دیالکتیکی" سارتر آنستکه: ۱) جهان انسانی هرگز به دو حد افراطی گذر ناپذیر نمی رسد و همواره آمد و شدی میان آندو وجود دارد، ۲) علوم انسانی نمی تواند جهان انسانی را مطالعه کنند مگر آنکه دیالکتیک ویژه آنرا بدرستی دریابند، ۳) حیات اجتماعی هرگز نمی تواند یکسره از هر قید و بندی آزاد گردد، ۴) کلیتهای انسانی پایان یافته نیستند و روندهای اجتماعی هرگز به سرانجام نمی رسند، ۵) هستی و آگاهی، برخلاف دیالکتیک هگل، یکسان نیستند.

گورویچ بر سارتر خرده می گیرد که وی جنبه سلبی دیالکتیک را دریافت که "دیالکتیک نمی تواند به تبیین بپردازد"[220]؛ ولی جنبه اثباتی آنرا که "دیالکتیک راه تبیین را می گشاید" نادیده گرفت. در این باره باید بگوییم که میکرو دیالکتیک سارتر اساسا ناتوان از راهگشایی تبیین جهان است؛ زیرا طبیعت و هستی اجتماعی را از دیالکتیک حذف کرده و تنها هستی فردی انسان را در بر گرفته است. سارتر دیالکتیک را به فلسفه اگزیستانسیالیسم وابسته ساخت: انسان در گذر از اجتماع از خویشتن خویش می گسلد و سپس بدان باز می گردد و آزادی را می یابد. فلسفه سارتر به استواری فلسفه هگل نیز نیست؛

---

[219] سارتر واقعیت تاریخی و تاریخ نگاری یا آگاهی تاریخی را از هم جدا نکرده است.

[220] البته سارتر 'تبیین' را با 'علیت' آنهم علیت مکانیکی همسنگ گردانده است.

زیرا هستی فردی نمی تواند همچون خداوند جهان را و حتی جامعه را بیافریند. سارتر به تنوع و تمایز اسلوبهای دیالکتیکی نیز عنایتی نکرد؛ و با اینکه از تجربه دیالکتیکی سخن گفت که "در آنجا هیچ چیز قطعی و محقق نیست" و باید "به پی جویی برخاست" اما از نو بنو کردن پیوسته تجربه انسانی سر باز زد. در پایان باید بگویم که در دیالکتیک سارتر ابتکار و خلاقیتی دیده نمی شود. این دیالکتیک نه تنها بگفته گورویچ **"سنتزی از اگزیستانسیالیسم و مذاهب هگل و مارکس"** است (دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۲۳۳)؛ بلکه اساسا بر آمده از فرد گرایی سرمایه داری است.

۱۰. دیالکتیک فوق تجربه گرای ژرژ گورویچ؛ کوششی نافرجام در جدا کردن فلسفه از دیالکتیک:

گورویچ همچون سارتر قلمرو دیالکتیک را منحصر به واقعیت انسانی می کند؛ اما قالب اجتماعی آنرا برجسته می سازد. وی دیالکتیک را تتمیم و تتمیم زدایی واقعیت انسانی – اجتماعی می داند. دیالکتیک بعنوان حرکت واقعی روند ساخته شدن و از ساخت افتادن تمامیت ها و کلیت های انسانی است. در این روند، تمامیتها با موانع درونی و بیرونی خویش می ستیزند.

دیالکتیک گورویچ همچنین روش شناخت پویش کلیتها و تمامیت های انسانی است؛ منطق دیالکتیکی می تواند در برخی از اسلوبها بر یک علم طبیعی نیز قابل اعمال باشد، ولی طبیعت بخودی خود دیالکتیکی نیست. گورویچ بر تنگنای قالبهای نظری دیالکتیک های تاکنونی و جزمیت احکام آنها تأکید دارد. منطق دیالکتیکی وی جزمیت ستیز است؛ دستاویزی است برای واژگون ساختن دائمی "سیستم های نظری" برای ژرف نگری و موشکافی پیوسته نو بنو شونده.

در دیالکتیک گورویچ، تجربه در علوم طبیعی جدای از تجربه در علوم انسانی است. در علوم انسانی تجربه بطور مضاعف دیالکتیکی می شود زیرا واقعیت انسانی – اجتماعی هم آغوش یک پویش دیالکتیکی است؛ اما در علوم طبیعی تنها ضریب انسانی دخیل در آزمون دیالکتیکی است. پراگزیس اجتماعی نخستین جلوه پویش جدالی امر واقع است.

در دیالکتیک گورویچ نمی توان یک اسلوب تقابلی خاص عرضه کرد که بر هر پویش جدالی قابل اعمال باشد؛ اسلوب واحد به تورم و ستایش تناقضها منجر می شود. گورویچ پنج اسلوب تقابل دیالکتیکی را از هم متمایز کرده است: اکمال متقابل، تضمن دو جانبه، ابهام، قطبی شدن و تقابل مناظر. وی این اسلوبها را بویژه در جامعه شناسی برجسته می داند.

گورویچ در صدد است که دیالکتیک را از پیوست به فلسفه های "از پیش پذیرفته" باز دارد؛ ولی هیچ راهی نیز برای پیوند با فلسفه هایی که "از پس پذیرفته" می شوند باز نمی گذارد. انتقادی که گورویچ به سارتر روا داشته است، پیش از سارتر به خود وی رواست: گورویچ جنبه سلبی دیالکتیک را در یافته ولی جنبه اثباتی آنرا رها کرده است! وی تأکید دارد که دیالکتیک به "تبیین" نمی پردازد و تنها "راه تبیین را می گشاید"، اما روشن نیست این کدام "تبیین" است که دیالکتیک راه آنرا می گشاید؟ بی تردید "هیپر آمپیریسیسم" (فوق تجربه گرایی) آن تبیینی نیست که دیالکتیک راه آنرا گشوده است؛ زیرا خود آنرا دکترین فلسفی نمی داند؟! افزون بر این، گورویچ سرسختانه از پیوند دیالکتیک با هر گونه فلسفه ای باز می دارد. وی که می داند وابسته کردن سرنوشت دیالکتیک به آمپیریسیسم و رئالیسم تناقض دیدگاه وی را نمایان می کند (دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۲۴۳)، مدعی می شود که هیپر آمپیریسیسم دیالکتیکی به فراخنای آمپیریسمی سر باز نمی کند که دکترین فلسفی باشد، بلکه به تجربه هایی نظر دارد که "بطور نامتناهی متغیر و متنوعند" و حتی "غافلگیر کننده" و "باورنکردنی". او مدعی می شود که انگیزه وی پی جویی غنای پایان ناپذیر امر واقع و تجربه ای است که پیوسته قالبهای خود را تغییر می دهد. اما اگر تجربه گرایی نخست یک موضعگیری فلسفی نبوده است (گورویچ)، از همان آغاز یک مکتب یک بعدی معرفت شناختی بشمار می رفته است که در قالبهایی چون مذهب اصالت حس، مذهب اصالت تداعی، مذهب اصالت انتقاد، مذهب اصالت عمل، مذهب اصالت نمود و مذهب اصالت هستی آشکارا به مکتب فلسفی تبدیل شد[221]. درست است که 'تجربه' دیالکتیکی است و قالبهای خویش را پی در پی در هم می شکند[222]، اما 'تجربه گرایی' دیالکتیکی نیست و قالبهای خود را نگه می دارد! گورویچ نتوانست بفهمد که دیالکتیک اساسا یک نگاه کلی به پدیده های جهان واقعی و روش شناخت و اندیشه است. می توان و می باید دیالکتیک را از فلسفه های تنگ یک بعدی چون اصالت روح یا اصالت ماده، اصالت حس یا اصالت عقل و...، که پیشاپیش تأثیر متقابل پدیده ها را نفی می کنند و دامنه کاربرد دیالکتیک را تنگ می گردانند، جدا کرد؛ ولی جدایی مطلق از تعقل فلسفی امکان پذیر نیست زیرا دیالکتیک خود ثمره عقل انسانی در تعمیم شناختهای علمی بویژه در زمینه اجتماعی است. براستی آیا این دیدگاه که تجربه بطور **نامتناهی** متغیر، متنوع و غافلگیر کننده است و غنای **پایان ناپذیر** دارد و **همواره** قالبهایش تغییر می کند، خود یک دیدگاه فلسفی نیست؟ گورویچ در نقد دیالکتیک فیخته می گوید که اگر "بازی فیخته با مطلق" (؟) را به کناری نهیم، او راه آمپیریسیسم

---

[221] جهت "محکم کاری" و اطمینان از طرد هر گونه دیدگاه فلسفی از دیالکتیک، گورویچ "رئالیسم" را هم به دیالکتیک می چسباند: **"آمپیریسم دیالکتیکی و رئالیسم دیالکتیکی نه تنها خویشاوند نزدیکند بلکه یک امر منحصر را نماینده و نمایشگرند"** (همانجا، ص ۲۴۸)؛ غافل از آنکه رئالیسم هم یک دیدگاه فلسفی است!

[222] **"تجربه شبیه بت عیاری است که هر لحظه به شکلی در می آید. هنگامی که به پندار خویش بدامش آورده ایم از ما رمیده است و زمانی که گمان می کنیم به سر سویدایش دست یافته ایم گول ویرا خورده ایم و وقتی که فکر می کنیم از بندش خلاصی یافته ایم قربانیش گردیده ایم و همه اینها هم در یک لحظه اتفاق افتاده است"** (همانجا، ص ۲۴۷ – ۲۴۶).

دیالکتیکی را هموار کرده است؛ اما نبود **مطلق** و عنصر **جهتگیری** و **هدفداری** در فلسفه گورویچ، دیالکتیک وی را در تنگنای تجربه حسی گرفتار ساخت. گورویچ از آنجا که به حس گرایی متمایل است، راه نجات دیالکتیک را در پیوند با "فوق تجربه گرایی" و ترک عقل گرایی و عرفان گرایی می داند؛ اما چرا دیالکتیک باید با یکی از مکاتب یکجانبه نگر معرفت شناختی پیوند یابد تا از شر آن دو دیگر رها گردد!؟ دیالکتیک در روند شناخت تجربی – تعقلی جهان واقعی بیرونی و جهان درونی بدست آمده است؛ پیوند آن با آمپیریسیسم و پوزیتیویسم به رو در رویی دیالکتیک با اصول اولیه عقلی و پیش نیازهای عقلی – فلسفی شناخت می انجامد. گرایش پوزیتیویستی گورویچ سبب می شود که او دیالکتیک پرودن را نیز که ضد ترکیبی و سلبی است، یک دیالکتیک فرا رونده ارزیابی کند؛ زیرا گشاینده راهی است که تحقق یک آرمان اجتماعی را ممکن می سازد (همانجا). وی تأکید دارد که دیالکتیک نمی تواند از پیش یک پویش فرا رونده برای جامعه جهت تحقق ارزشهایی را فرض کند؛ ولی نمی گوید که دیالکتیک خود چه ارزشهایی را نهفته دارد؟ چرا او که با دیالکتیک تا "آستانه تبیین" پیش می رود، در آنجا انگیزه ای برای تداوم حقیقت جویی نمی یابد و به تبیین جهان و آرمانهای بر آمده از دیالکتیک نمی پردازد؟ پاسخ روشن است! او پیش از هر دیالکتیکی، مکتبی را فرض کرده است؛ مکتبی که خود آنرا "فوق تجربه گرایی" نامیده و سارتر "پوزیتیویسم نوین"!

دیالکتیک نه می تواند حس گرا باشد، نه عقل گرا و نه اشراقی (عرفانی)؛ هر سه را ترک می گوید. عقل و تجربه انسانی پیوسته و در پیوند با یکدیگر قالبهای رجوعی خود را می سازند و ویران می کنند؛ پس دیالکتیک نمی تواند با تجربه گرایی و عقل گرایی پیوند یابد. عرفان نیز که اساسا با عقل و تجربه امر واقع بیگانه است؛ این مکتب بیرون از قلمرو علم و فلسفه می ماند.

عامترین قوانین حاکم بر جهان

نقد و بررسی کوشش اندیشمندان تاریخ در شناخت پویش جدالی امر واقع و کشف عامترین قوانین حاکم بر پدیده های خلقت، به عینه نشان می دهد که این قوانین را باید پیوسته در پرتو دستاوردهای نوین دانش بشری و تعقل منطقی بازنگری کرد و بر تجربه پیوسته متغیر و نو بنو شونده منطبق گرداند؛ در غیر اینصورت، دیالکتیک بجای باز کردن راه اندیشه حقیقت جوی انسانی در معرفت شناسی و فلسفه و علم، واقعیتهای بیرونی را پیرو احکام ذهنی ثابت انگاشته شده می گرداند؛ اندیشه انسانی را به جزمیت می کشاند و چنانکه دیدیم در خدمت فلسفه های یک بعدی زورمداران قرار می گیرد. بر پایه این نقد و بررسی شایسته است پویش جدالی امر واقع از زوایای گوناگون مطالعه شود و عامترین قوانین هستی

شناخته گردند. پیش از این مطالعه باید یادآور شوم که این قوانین در واقع جدا از هم عمل نمی کنند؛ تنها برای آسانتر کردن فهم آنهاست که جداگانه بررسی می شوند:

حرکت و تغییر: از پدیده های فیزیکی و زیستی تا پدیده های انسانی همه پیوسته در 'شدن' و 'گردیدن' هستند؛ پدیده های جهان هستی پیوسته از حالی به حالی دیگر، از وضعی به وضعی دیگر، و از کیفیتی به کیفیتی دیگر در می آیند. نه تنها جابجایی اجسام و پدیده ها که هر گونه تغییری در شکل و ماهیت آنها نیز پویش یا حرکت بشمار می رود. حرکات به ترتیب پیدایش و گسترش و تکامل جهان عبارتند از: حرکت ذره ای (حرکت الکترونها، پروتونها و غیره)، حرکت مکانیکی (جابجایی اجسام)، حرکت فیزیکی (حرکت مولکولی اجسام)، حرکت شیمیایی – معدنی (تجزیه و ترکیب اتمها)، حرکت شیمیایی – آلی (حرکت شیمیایی در پدیده های حیاتی)، حرکت زیستی (حرکت گیاهی، جانوری و انسانی) و حرکت اجتماعی و فکری[223]. بنابر این، پویش و تکاپو از طبیعت و جامعه و اندیشه انسانی جدایی ناپذیر است؛ این پویش واقعیت است که زمان را پدید می آورد[224]. بسیاری حرکت را منحصر به ساده ترین و ابتدایی ترین شکل آن یعنی حرکت مکانیکی می کردند. با پیشرفت مکانیک نیوتونی و شناخت منظومه شمسی و حرکات سیارات، بسیاری عمل دستگاه آفرینش را با کار ساعت یکسان پنداشتند. اما هر بخش هستی، حرکت و قوانین حرکتی ویژه خود را دارد؛ از ساده تا پیچیده. قوانین حرکت پدیده های متکاملتر پیچیده تر از قوانین حرکتی پدیده های ساده تر است؛ پویش و تکاپوی اندیشه و روان را با حرکت فیزیکی و حتی حرکت بیولوژیک (ارگانیک) نمی توان مقایسه کرد. آنها که ناتوان از درک تفاوت کیفی پویشها در بخشهای گوناگون هستی هستند، یا به ساده اندیشی می افتند و مثلا پویشهای ساده تر بیولوژیک (و حتی حرکتهای مکانیکی و فیزیکی) را بر پویش پیچیده و عالی روانی و اجتماعی تطبیق می دهند؛ و یا اساسا منکر حرکت قانونمند اجتماعی و فکری – روانی می شوند. اندیشمندان اجتماعی مغرب زمین در گذشته عمدتا به دسته نخست (مکانیسیستها، داروینیستهای اجتماعی، فرویدیستها و...)، و متفکران امروزی غرب بیشتر به دسته دوم (گرایش نو لیبرالی) تعلق دارند! برای درک تفاوتهای کیفی پویشهای گوناگون در جهان و قوانین آن، نخست باید به روند تکاملی جهان هستی نظری انداخت:

223 آیا حرکت در اینجا متوقف خواهد شد؟ این یک پرسش فلسفی است؛ پاسخها در دفتر دوم بررسی خواهند شد.

224 با تئوری نسبیت دانسته شد که مفهوم زمان نسبی است؛ حقیقتی که هنوز بسیاری در مباحث فلسفی و مذهبی بفراموشی می سپارند؛ گویی پذیرش و درک آن دشوار است! باری، دکتر ارانی نوشت: **"واقعیت چون زمان را در بردارد قهرا شامل مفهوم تغییر نیز می شود"** (ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۵۶)؛ در حالیکه وارونه این سخن درست است: واقعیت خارجی چون متغیر است زمان را در بر دارد.

بنا بر دانش کنونی، در پی انفجاری (حدود ۱۵ میلیارد سال پیش) ماده بی شکل سیالی پدیدار شد که از درون آن عنصر هیدروژن پدید آمد[225]. این ذرات بشکل ابر رقیقی بحرکت در آمدند؛ ابری که پس از فعل و انفعالات درونی متراکم شد. ابر متراکم سپس از هم پاشید و هر پاره آن کهکشانی را پدید آورد که تاکنون میلیونها از آنها را شماره کرده اند. تکوین ستاره ها نیز در روند ترکیب عناصر و پیدایش عناصر سنگین صورت گرفت؛ عناصر رادیواکتیو در آخرین مراحل عمر ستاره های نسل دوم پدیدار گشتند. نزدیک به ۵ میلیارد سال پیش در کهکشان راه شیری توده گازی شکل انبوهی متراکم شد که سرانجام به خورشید تبدیل گشت؛ در حالیکه از بقایای آن دیگر سیارات شکل گرفتند... این حرکت متوقف نشده و روند تکوین و تحول کهکشانها و ستارگان و دیگر اجرام آسمانی همچنان ادامه دارد. با جامد شدن گازها، بلورها شکل گرفتند که مرحله جدیدی از تحولات ماده است و بدینگونه به حرکت مکانیکی طبیعت، حرکت فیزیکی و سپس حرکت شیمیایی افزوده گشت. با آغاز تابش خورشید و پس از فروکش کردن گرمای شدید نخستین، پوسته بیرونی زمین جامد شد و ابر انبوهی نیز مرکب از هیدروژن و اکسیژن گرد زمین را فرا گرفت؛ ابری که بارش سنگین هزاران ساله را در پی داشت. سپس آبهای روی زمین با انواع مواد معدنی پدید آمدند. تابش خورشید و برق آسمان به پیدایش ترکیبات آلی در آبها راه برد. ملکولهای سنگینی که قابلیت تکثیر دارند، و بدنبال آنها ملکولهایی که بدور خود غشایی از ژن دارند و عمل جذب و دفع انجام می دهند، و سرانجام ملکولهایی که تولید مثل می کنند، پدید آمدند. بدین ترتیب نخستین سلولهای حیاتی حدود چهار میلیارد سال پس از تشکیل منظومه شمسی در زمین ظاهر شدند؛ و این آغاز حرکت بیولوژیک بود... تک یاخته ها به دو گونه گیاهی و جانوری تقسیم شدند و پویش تکاملی در دو مسیر ادامه یافت. در گونه جانوری، پس از میلونها سال مهره داران پدیدار شدند و دریاها از ماهیهای گوناگون پر شد؛ سپس دوزیستان، خزندگان، پرندگان و پستانداران. در پایان دهها میلیون سال پویش و تکاپوی زیستی در رده پستانداران، انسان کنونی حدود ۴۵ هزار سال پیش پا به عرصه گیتی نهاد. با ظهور انسان، حرکت فکری – اجتماعی بر روی کره زمین آغاز گشت. این حرکت، انسان را از دوره شکار و گردآوری خوراک به ساخت ابزار، کشاورزی و یکجا نشینی هدایت نمود (آغاز تمدن در حدود ده هزار سال پیش)؛ در ادامه حرکت فکری – اجتماعی، بازرگانی رشد کرد و خط و کتابت اختراع شد... هنوز در نخستین تمدنها دولت و طبقات وجود نداشتند؛ 'زر' و 'زور' در کار نبود! همه به اندازه توانایی در امور حیاتی جامعه مشارکت داشتند و از دستاوردهای اجتماعی بهره مند می شدند. تداوم حرکت فکری – اجتماعی در تمدنهای اولیه موجب بهبود شیوه های فنی – اجتماعی تولید گردید؛ تا آنجا که پیشرفت و گسترش کمی و کیفی تولید و زندگی

---

[225] در زمینه آغاز آفرینش نظریه های علمی و فلسفی بسیاری موجود است که در دفتر بعدی بررسی می شوند. برخی آفرینش را از ماده ازلی آغاز می کنند که سدیم، ابر هیدروژنی و یا تخم کیهانی (بینگ بنگ یا انفجار بزرگ در این "تخم" رخ داد) و... بوده است؛ برخی نیز می گویند ماده و انرژی و زمان و مکان هیچکدام نبود، و هستی از نیستی پدید آمد.

اجتماعی، نیاز به سازمانهای دفاعی، نهادهای سیاسی – حکومتی، حقوقی و فرهنگی را پدید آورد... در این روند، تعادل فکری – روانی انسان نیز بر هم خورد و بینهایت طلبی و فزون خواهی، انسان را همچنین به اعمال زور و انباشت ثروت وسوسه کرد[226]؛ در پی آن، دولتهای زورمدار توسعه طلب و نظامهای طبقاتی استثمارگر تکوین یافتند: اهرام مصر، کاخهای عاد و ثمود، تخت جمشید، آکرو پلیس، دیوار چین و... به نیروی بردگان و اسیران ساخته شدند. شیوه های فنی – اجتماعی تولید نیز کم کم تکامل یافتند، و نظامهای طبقاتی زمینداری و سرمایه داری پس از بردگی، و یا همگام با آن، به عرصه تاریخ اجتماعی انسان در آمدند. در زمینداری، انسان تولید کننده (رعیت) وابسته به زمین کشاورزی است که با آن نیز خرید و فروش می شود؛ در ازای پرداخت سهم مالکانه، سهمی نیز از دسترنج خود می برد. در نظام سرمایه داری، انسان تولید کننده (کارگر) برای گذران زندگی باید نیروی کار خود را، که یک 'کالا' بشمار می رود، در ازای دستمزد به سرمایه دار بفروشد. در ادامه حرکت فکری – اجتماعی، تولید سرمایه داری بدلیل محدودیت بازارهای داخلی و نیاز فزاینده به مواد خام، مرزهای ملی را در نوردید و با تجاوز یکپارچه به کشورها و دارایی مردمان به استثمار جهان و جهانیان روی آورد (عصر استعمار و امپریالیسم). همزمان، عصر جنبشهای آزادی بخش و عدالتخواهانه خلقهای جهان آغاز شد... حرکت فکری – اجتماعی بجانب اهداف و آرمانهایی که دیگر دیالکتیک توان تبیین آنها را ندارد، همچنان ادامه دارد...

پس چنانکه دیده شد، هیچ پدیده ای ثابت و بیحرکت نیست؛ جنبش و پویش در ذات جهان است. همه پدیده های این جهان، اگر چه نامحسوس، دستخوش تغییر و دگرگونی هستند. تغییر و تحول قانون عمومی جهان هستی و خاصیت اصلی ماده است که از آن جدایی ناپذیر می باشد. حرکت بدون ماده و ماده بدون حرکت قابل درک نیست. در طبیعت و جهان انسانی آرامش و ثبات مطلق نداریم؛ جهان واقعی برابر با پویش پیوسته است. این سخن، با مفهوم آرامش و ثبات نسبی در امور واقع منافاتی ندارد؛ 'جنبش و آرامش'، 'حرکت و سکون'، 'تغییر و ثبات' نسبی اند. حرکت همچنین، چنانکه دیدیم، از ساده به پیچیده موجود و بهم پیوسته است؛ در روند پیدایش، گسترش و تکامل هستی، هر پدیده بخشی از حرکتی است که از بخشهای پیشین و پسین خود جدا نیست. پویش امر واقع، زمان را پدید آورد و خود نیز با همین واحد اندازه گرفته می شود؛ به تعداد حرکات زمان وجود دارد.

پویشها و پیوستگی آنها، پیامی فلسفی با خود بهمراه دارند. مطالعه اجمالی آنها در این نوشتار نیز چه بسا این پرسشها را در ذهن خواننده ایجاد کرده است: آیا 'حرکت'، غایت و سرانجامی دارد؟ آیا تجرد از ماده غایت نهایی حرکت ماهوی پدیده هاست؟ آیا اراده یا نیرویی بیرون از این جهان، پویش امر واقع

---

[226] در تحلیل این تحولات اجتماعی و روانی – فکری دیدگاههای گوناگونی شکل گرفته است که در دفاتر سوم و چهارم بررسی خواهند شد.

را هدایت می کند؟ آیا هدایت کننده، غایت و هدف هر حرکتی را نیز از پیش تعیین کرده است؟ جایگاه و کارکرد اراده آزاد انسانی در حرکت اجتماعی کجاست؟ و...

دیالکتیک فی نفسه پاسخی برای پرسشهای فوق ندارد.

اکنون باید دید که زمینه و شرایط مادی جنبش و پویش پدیده ها کدامند؟ دومین و سومین قانون عمومی جهان به **شرایط بیرونی** و **مقتضیات درونی** حرکت و تغییر اختصاص دارند:

همبستگی و تأثیرات چند جانبه پدیده ها: حرکت یک پدیده وابسته به حرکت بسیاری دیگر از پدیده هاست؛ پس مطالعه پدیده ها و امور واقع نباید جداگانه و بی ارتباط با یکدیگر صورت بگیرد. هیچ پدیده ای را نمی توان از ظرف زمانی – مکانی و مجموعه مناسبات گسترده اش جدا نمود. همبستگی میان پدیده ها در تغییر و پیشرفت بسیار مستحکم و خدشه ناپذیر است؛ قانون همبستگی که نتیجه پیشرفت دانش و تعمیم شناختهای انسان از جهان است، سومین پیشفرض عقلی – فلسفی (نظم عینی یگانه و ثابت حاکم بر جهان) را نیز تأیید و تقویت می کند. باری، زنجیره حوادث طبیعی و اجتماعی چنان بهم پیوسته است که پدیده ها و سامانه های بسیار دور از هم را نیز، هر چند با واسطه های بسیار، بهم پیوند می دهد: ذخائر آهن زمین را به تحولات ستاره ای بسیار دور از منظومه شمسی در میلیونها سال پیش، رشد گیاهی در یک باغچه کوچک را به تغییر شرایط جوی زمین، و پیدایش یک فرقه مذهبی در قرن گذشته را به پروژه های بزرگ سیاسی سلطه گران جهانی در سالهای اخیر... مرتبط می سازد.

در پی پیشرفت فیزیک ذرات، و بویژه "همدوسی الکترونها" (ارتعاش همزمان دو الکترون) و اصل "در هم تنیدگی کوآنتومی"، اکنون دامنه قانون عمومی پیوستگی و تأثیر متقابل به ذرات بنیادی هم کشیده شده است. اصل "در هم تنیدگی کوآنتومی"، تأثیر حالت یک الکترون بر دیگری را بواسطه "موج نامرئی" یا مدار ناپیدای الکترونی در وضع همدوسی نشان می دهد؛ حتی اگر چندین سال نوری از هم دور باشند. هم پیوستگی دورا دور ذرات بنیادی می تواند هم پیوستگی همه پدیده ها را تا دوردستها نیز تضمین کند؛ هر چند انسان هنوز به کم و کیف آن آگاه نباشد. اما با وجود اذعان دانشمندان به این قانون، باز هم علت های دورتر معمولا در تحلیل حوادث طبیعی و اجتماعی نادیده گرفته می شود، و اینکار البته جهت تمرکز بر علل و عوامل اصلی و چاره جوییهای موقتی برای مسائل فوری و حیاتی بشر، و یا آموزش علوم پایه به دانش آموزان، می باشد. قانون عمومی تأثیر متقابل پدیده ها هم در طبیعت بیجان دیده می شود (انتقال حرکات و تغییرات اجسام به یکدیگر، بازگشت ارتعاشات، و...)؛ هم بر طبیعت جاندار حاکم است (تأثیر متقابل رشد گیاهان یک باغ بر همدیگر، تأثیر

کار دل و ریه بر روی هم، و...)؛ و هم جامعه انسانی را زیر سیطره دارد (تأثیر متقابل دیدگاهها، سامانه ها و رویدادهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بر روی یکدیگر). همبستگی پدیده ها در سامانه های پیشرفته تر، ظریفتر و پیچیده تر می شوند: اگر پیچی را از یک موتور باز کنیم، پیچ باز هم پیچ خواهد بود و همان کارکرد (اتصال دو شیء مکانیکی بهم) را خواهد داشت؛ ولی پدیده های ارگانیک و اجتماعی تنها درون سامانه و در کنار هم می توانند به موجودیت و کارکرد طبیعی خود ادامه دهند؛ پس از جدا شدن از سامانه، هویت و ماهیت خود را از دست می دهند. قانون همبستگی در جهان انسانی به عیان آشکار است: مناسبات و تأثیرات دو جانبه 'فرد و اجتماع'، 'علم و عمل'، 'شکل و محتوی' و حتی 'علت و معلول'. مناسبات و تأثیرات در جهان انسانی، بدلیل حضور فاکتورهای بسیار متنوع از یکسو، و مناسبات پیچیده آزادی و ضرورت از سوی دیگر، جهات و جوانب چند گانه ای دارد. برای نمونه، خصلتهای منفی در فرد چون دورویی، حسادت، غرور، دروغگویی و... نه تنها خود بهم وابسته و مرتبط هستند، بلکه با تربیت خانودگی، پایگاه طبقاتی، فعالیت شغلی و رویکرد سیاسی نیز در پیوند و همبستگی است؛ بنابراین، اصلاح اخلاقی فرد نیازمند کوشش همه جانبه و تغییرات بسیار زیادی است. در تحلیل مسائل اجتماعی همچنین باید دانست که برخی از علت های اجتماعی در روند تجربه یا حتی پس از آن آشکار می شوند؛ زیرا عمل بر علم تأثیر می گذارد. باز باید دانست که فرهنگ طبقه حاکم تأثیر گسترده و عمیقی بر فرهنگ جامعه دارد؛ تحول اجتماعی نیازمند آزادی از جبرهای ویژه این طبقه است: یک گروه پیشتاز خود را از این جبرهای بازدارنده رشد آزاد می کند، و با نقد نظم اجتماعی موجود و طرح نظم اجتماعی مطلوب، صلاحیت رهبری تحول اجتماعی را بدست می آورد.

از قانون عام هم پیوستگی می آموزیم که داوری، نقد و ارزیابی پدیده ها و دیدگاههای اجتماعی مستلزم پرهیز از یکجانبه نگری و تحلیل همه جانبه شرایط مشخص زمانی – مکانی است؛ شرایطی که پدیده مورد بررسی در آن بسر می برده است. نادیده گرفتن این اصل به جانبداری و بی انصافی راه می برد.

برای تبیین قانون همبستگی و فهم پیام فلسفی آن باید دانست که میان سه گونه همبستگی مکانیکی، ارگانیک و اجتماعی تفاوتهای کیفی عظیم موجود است. در فلسفه مکانیسیستی، نظم و همبستگی ساده مکانیکی پایه تبیین جهان است؛ اگر این فلسفه خدا باور باشد، خداوند علت اولیه جهان می شود که جدا و بیرون از آن نظاره گر کارکرد درست و منظم این دستگاه عظیم ماشینی است؛ دست او در آفرینش و تحول بسته است! اگر نظم و همبستگی ارگانیک و بویژه اجتماعی را پایه تبیین جهان قرار دهیم، خدا جدا از پدیده های خلقت نیست و از درون و بیرون پدیده ها و سامانه ها عمل می کند؛ دست خدا هم باز است و هر لحظه در کار آفرینش و دگرگونی است.

تقابل و تعامل درونی؛ جایگزینی و تکمیل: پیش از بررسی این قانون، باید دو نکته را یادآور شوم. نخست آنکه **تضاد** یکی از انواع تقابل است؛ ولی هر تقابلی را نمی توان تضاد دانست. دوم آنکه مفاهیم تضاد و **تناقض**، که نزد بسیاری از فلاسفه و دیالکتیسین ها (هگل و مارکس و غیره) بگونه ای بسیار آشفته در هم آمیخته است، در این نوشتار مفاهیم کاربردی جداگانه ای هستند: تضاد درونی و **جمع ضدین** (هویتهای عینی ناهمساز) از اصول پایه ای طبیعت و اجتماع است و محال نیست؛ آنچه محال است **جمع نقیضین** (قضایای نافی هم) است که در منطق و استدلال یک اصل بنیادی است و برای سازگاری درونی اندیشه ضروری می باشد[227]. استقلال این دو مفهوم از هم البته مطلق نیست؛ 'تضاد' در پدیده ها و سامانه های طبیعی و اجتماعی مبدأ و خاستگاه عینی مفهوم 'تناقض' در احکام و مفاهیم ذهنی (بیانها و دیدگاهها) می باشد. در 'تناقض'، اثبات و هستی یک قضیه نفی آن دیگری را در بر دارد (با هم جمع نمی شوند)؛ ولی در 'تضاد'، هر دو وجه هستی دارند و با هم در یک سامانه جمع می شوند. نتیجه عملی دیدگاهی که ایندو مفهوم را یکی سازد (استالین)، حذف و نفی هر تضادی برای اثبات 'خود' است! حال آنکه همه تضادها قطبی و آشتی ناپذیر نیستند؛ بسیاری مکمل و یا متضمن یکدیگرند، و برخی نیز در هم نفوذ می کنند. روابط اجزاء و وجوه درونی پدیده ها و سامانه ها در مسیر رشد کمی و کیفی، تنها روند 'نفی و اثبات' و جایگزینی را پیش رو نخواهند داشت؛ تکمیل و تضامن و تعامل و همزیستی، و حتی جذب و ادغام نیز می توانند گزینه های پیش رو باشند. بنابراین، هر تقابلی تضاد، آنهم تضاد قطبی و آشتی ناپذیر، نیست. عناصری متضاد نامیده می شوند که از قابلیت جذب و ادغام در یکدیگر بی بهره و یا کم بهره باشند. در تغییر و تحولات جهان، تضاد نیز نقش مؤثری دارد؛ سبب می شود ماده از انحصار یک صورتبندی و نظم خاص بیرون آید و زمینه برای صورتبندی و نظم نوین فراهم شود (کیفیتی نو و تداوم آفرینش). زمینه و شرط 'شدن' و 'گردیدن' پیوسته یک پدیده یا سامانه ("نفی در نفی")، روابط تقابلی – تعاملی درون آن در همبستگی با پدیده های پیرامون است؛ روابط تقابلی – تعاملی را **مقتضیات درونی** (عامل مبنایی)، و همبستگی با پدیده های پیرامون را نیز **شرایط بیرونی** 'شدن' و 'گردیدن' می نامند. پس تقابل عامل اصلی و انحصاری حرکت و تحول نیست؛ مناسبات درونی مبتنی بر توافق و تکمیل و تعامل در پیدایی صورت بندی و نظم نوین نقش اصلی و نهایی را بر عهده دارند. افزون بر این، جنبش و دگرگونی پدیده ها و سامانه ها همچنین نیازمند شرایط بیرونی مساعد و همبستگی با محیط پیرامون است. بنابراین، و بطور اولی، تضاد نیز که یکی از اشکال تقابل است، هرگز نمی تواند عامل اصلی 'شدن' و 'گردیدن' (حرکت و تغییر) یک سامانه باشد. نقش تضاد در تغییر و تحول غیر مستقیم و تخریبی است؛ و این برای از میان بردن نظم پیشین سامانه و آزاد کردن

---

[227] آنها هم که کوشیده اند این اصل بنیادی منطق را نفی کنند، در واقع آنرا اثبات کرده اند! مثلا مارکسیستها که با جدیت تمام، و البته با خلط مفاهیم تضاد و تناقض، تأکید می کنند که جمع نقیضین محال نیست و ممکن است، بطور ضمنی اذعان کرده اند که دو اصل "جمع نقیضین محال است" و "جمع نقیضین ممکن است" با هم جمع نمی شوند.

ماده ضروری است. اما ماده برای آزاد شدن از نظم کهنه پیشین، بویژه در بنیاد نظم نو، نیازمند همبستگی درونی در نیروی بالنده و هم پیوستگی با شرایط بیرونی سامانه نیز می باشد.

در منطق دیالکتیک به وجوه درونی پدیده ها و روابط آنها توجه ویژه ای مبذول می شود؛ در درون همه پدیده های طبیعی، فکری و اجتماعی اجزاء و وجوه گوناگونی وجود دارند که با هم در روابط تقابلی – تعاملی جهت جایگزینی یا تتمیم و تکمیل و تضمین یکدیگر، تعامل و همزیستی، نفوذ در هم، و یا جذب و ادغام یکدیگر می باشند. روابط درونی پدیده ها همیشه ماهیت و کارکرد یکسانی ندارند. مثلا دو قطب ناهمنام مغناطیسی (مثبت و منفی) یکدیگر را جذب می کنند؛ اما نیروی گریز از مرکز مانع از پیوستن الکترون به پروتون (با بارهای مثبت و منفی) می شود. در اینجا، برآیند دو نیرو (نیروی گریز از مرکز و نیروی جاذبه پروتون) منشأ حرکت الکترون می شود. همچنین، اگر اتم مجموعه بارهای مثبت و منفی است، انرژی تشعشعی هم خاصیت موجی دارد و هم خاصیت ذره ای که بنا بر تئوری بوهر **متمم** یکدیگر و نه متضاد هستند. وراثت و تطبیق با محیط هم دو وجه گوناگون از یک پدیده زیستمند هستند. انسان نیز مجموعه ای از تمایلات درونی است که گاه در کشمکش و گاه در تعامل و همزیستی هستند؛ گاه این بر آن، و گاه آن بر این، غلبه می کند. تضاد و وحدت در پدیده ها و سامانه های طبیعی، اجتماعی و نفسانی نسبی اند؛ وجوه متضاد نیز در عین حال بهم وابسته اند و یکی بدون دیگری وجود ندارد. 'کهنه و نو'، 'فقیر و غنی'، و.. در عین دوگانگی و کشمکش در توحید و همزیستی بسر می برند. همچنین در هر مجموعه یکی از اجزاء و وجوه درونی غالب است و کیفیت سامانه را تعیین می کند؛ آن دیگری که مغلوب و ضعیف است نقش چندان مؤثری ندارد. موازنه نیروها نیز تغییر پذیر است؛ ممکن است وجه مسلط رو به سستی رود و وجه مغلوب کم کم نیرومند گردد و نقش مؤثر تری بازی کند. روابط بیرونی پدیده نیز در سرعت و جهت تغییر موازنه نیروها دخیل است. پس نباید ضعف و قوت هیچ نیرویی را مطلق و تغییرناپذیر ارزیابی کرد؛ همانگونه که تقابل و تعامل و منجمله تضاد و وحدت نیروهای درونی سامانه ها نیز مطلق و همیشگی نیست. تفاوت کیفی پدیده ها و سامانه ها منجمله بدلیل تفاوت کیفی تقابلها و تعاملهای درونی آنهاست. تقابلها و تعاملها، جایگزینی و تکمیل، نفوذ و ادغام، و نیز تغییرات موازنه قوا در جهان انسانی روند بسیار پیچیده ای دارند. کشمکش و تعامل و همبستگی درونی نیروهای انسانی در یک ساخت اجتماعی عامل مبنایی جنبشها و دگرگونیها در آنست. این قانون عام در هر جامعه تاریخی به شکل و صورت بندی خاصی اعمال می گردد؛ حتی میان دو جامعه با ویژگی های مشترک (مثلا دو جامعه سرمایه داری صنعتی یا دو جامعه زیر سلطه امپریالیسم) نیز تفاوت در تطبیق این قانون عام دیده می شود. لذا اندیشمندان اجتماعی در برنامه ریزی پیشرفت اجتماعی، و سازمانهای سیاسی در تدوین استراتژی مبارزه، باید به ویژگیهای هر جامعه توجه

داشته باشند[228]. بررسی تجارب سیاسی – تاریخی از این منظر ارزشمند است که به شناخت درست تر جامعه، تضادهای درونی و ویژگی آنها می انجامد. علت اصلی ناکامیها و شکستهای جنبشهای گذشته مردم ایران از مشروطیت تا امروز، ناتوانی رهبران و روشنفکران در شناسایی ویژگی های جامعه ایران، و لذا گرایش به الگو برداری از دیگر جوامع به هنگام تدوین استراتژی از یکسو، و ناتوانی در فهم ناسازگاری بنیادی سیاست انقلابی با سیاست ضد انقلابی (ندیدن پیوند ضروری اهداف و روشها) از سوی دیگر بوده است. ساده اندیشی و عدم درک پیچیدگی های مبارزه سیاسی و پیشرفت اجتماعی عامل این یکسان پنداری است. بنابراین، نه تنها در شناخت و سنجش ساختهای سیاسی و اقتصادی – اجتماعی، که در رابطه با افراد انسانی هم، باید دست به تحلیل مشخص زد و ویژگیهای هر یک را در نظر داشت. اگر در برنامه دگرگونسازی اجتماعی، ویژگی ها، شرایط و امکانهای متفاوت و متغیر تعامل و همکاری، و نیز پویایی در توازن نیروها را نادیده بگیریم، و تنها به نفی طبقه حاکم و تحقق 'آرمان' و 'اصول' بیاندیشیم، دچار **دگماتیزم** شده ایم. پافشاری بر روی آرمان و اصول، و ندیدن شرایط متغیر و مجموعه مناسبات نیروها، مانع از رسیدن به نظم مطلوب می شود. انحرافات فکری و عملی در تاریخ انقلابها، بخشا نتیجه عملکرد دگماتیسم است[229].

چنانکه اشاره شد، تقابلها و تعاملهای درونی پدیده ها با عوامل بیرونی در رابطه اند. تأثیر عوامل بیرونی به اعتبار ماهیت و کیفیت تقابلها و تعاملهای درونی پدیده است؛ از اینروست که شدت و جهت این تأثیر متفاوت است: تأثیر آفتاب بر گیاهان مختلف یکسان نیست؛ تأثیر یک حادثه طبیعی یا اجتماعی بر افراد مختلف متفاوت است؛ تأثیر تبلیغات تجاری، سیاسی و فرهنگی رسانه ها بر افراد و گروههای اجتماعی مختلف فرق می کند؛ پایداری کشورها و مناطق در برابر تجاوزات امپریالیستی به یک درجه نیست؛ و... تفاوت تأثیر عوامل و شرایط بیرونی بدلیل تفاوت در کیفیات درونی سامانه هاست؛ در حرکت و تغییر پدیده های انسانی – اجتماعی نیز، عوامل درونی مبنا و عوامل بیرونی شرط هستند.

نظم یک جامعه کل یا طبقه اجتماعی را نمی توان بدون شناخت کمی و کیفی روابط نیروهای اجتماعی درون آن شناخت. در یک سامانه اجتماعی تقابلها و تعاملهای گوناگونی وجود دارد که همگی در یک درجه از اهمیت نیستند؛ یکی تعیین کننده اصلی سمت و سوی تحولات در کیفیت سامانه اجتماعی است؛ بقیه فرعی و کمک کننده (شتاب بخش) هستند. رابطه تقابلی – تعاملی اصلی تعیین کننده بقاء و رشد و

---

[228] ضعف و نارسایی متدولوژیک روشنفکران غربگرای شرق در برنامه ریزی پیشرفت اجتماعی، و مارکسیستها در تدوین خط مشی سیاسی – مبارزاتی، در تاریخ معاصر ایران بسیار برجسته و نمایان است. غربگرایان اساسا غیر دیالکتیکی اندیشیده و عمل کرده اند؛ مارکسیستها نیز بدلیل جزمیت از تطبیق ویژه قوانین عام تغییر و تحول، بر پایه همان دیالکتیک مارکس نیز، ناتوان گشتند.

[229] در بینش و روش اسلامی بر شناسایی پویا، طرد انجماد فکری، درک شرایط و عمل متناسب با شرایط تأکید شده است (معنا و مفهوم راستین **اجتهاد**)؛ این روش شناسی را از برخورد اسلام با پدیده بردگی و نیز در روشهای سیاسی – مبارزاتی متفاوت پیشوایان اسلام می توان دریافت.

یا انحطاط و فروپاشی سامانه اجتماعی است، و کیفیت دیگر روابط سامانه (هستی و موازنه نیروهای درونی این روابط) وابسته به رابطه اصلی تعیین کننده است. تا رابطه اصلی تغییر نکند، برنامه ریزی جهت تغییر "مطلوب" دیگر روابط نه تنها راهکاری موقتی خواهد بود، بلکه به پیدایی چالشها و تنشهای نوین هم می انجامد (نقطه ضعف "اصلاح طلبی"). برنامه ریزی بر روی تغییر روابط فرعی گاه ترفندی است برای گریز از تغییر در رابطه تعیین کننده اصلی و یا پنهان داشتن آن؛ وجه مسلط سامانه با این ترفند می کوشد تسلط یکجانبه خود را حفظ کند[230]. هنگامیکه این تسلط از میان برود، سامانه اجتماعی دستخوش تحول کیفی می گردد. برای مثال، هنگامیکه مردم یک حکومت استبدادی را واژگون می کنند، جامعه ساخت سیاسی نوینی بخود می گیرد و روابط تقابلی – تعاملی جدیدی پدیدار می گردد. شیوه عمومی مبارزه سیاسی و اجتماعی برای تغییر در یک رابطه اصلی تعیین کننده نیز در هر جامعه به شکلی خاص تطبیق یافته و اعمال می گردد؛ چنانکه مبارزه آزادی بخش خلقها با سلطه استعمار و امپریالیسم در هر کشور زیر سلطه، شکل خاصی بخود گرفت (چین، هند، ایران، لیبی، کوبا، ویتنام، الجزایر، فلسطین، لبنان، نیکاراگوئه و...). پیشرفتهای اجتماعی نیز پیامد جبهه بندیهای سیاسی – ایدئولوژیک در میان نیروهایی با علایق و مصالح متضاد و مغایر در جامعه، و اساسا وحدت و همبستگی نیروهای بالنده، می باشد. تقابلهایی که بیانگر تضاد عینی نیستند، عموما با تعامل حل می شوند؛ مثلا تقابل جهان واقعی با جهان ذهنی در تعامل و برخورد فعال و خلاق ذهن انسانی با واقعیت های جهان بیرونی و شناخت آن حل می شود: علوم طبیعی و تکامل ابزار و فنون تولید نتیجه رابطه تقابلی – تعاملی انسان با طبیعت است؛ تقابل نظریه با قانون خاص نیز با نظریه عام تر حل می گردد (نسبیت بجای جاذبه عمومی).

تضاد منافع نیروهای اجتماعی در یک رابطه غالب ارتجاعی – استثماری نه خودبخودی و جبری بلکه آگاهانه، با هماهنگی و وحدت نیروهای جبهه حق و عدالت، و با بذل اراده انسانی (پایداری در راه حق) حل می شوند؛ روابط تقابلی – تعاملی و موازنه نیروها در سامانه های اجتماعی از پویایی ویژه ای برخوردارند. یک رابطه ارتجاعی – استثماری همواره نمی تواند پابر جا بماند مگر با احراز شرایطی ناممکن. مثلا سلطه گران جهانی با همه ترفندهای پیچیده و امکانات مالی، تسلیحاتی و تدارکاتی خود نمی توانند خلقها را تا ابد زیر سلطه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود نگهدارند؛ مگر آنکه آنها را از

[230] این ترفند در غرب بسیار رایج است. روشنفکران وابسته به قدرت برای پنهان داشتن تضاد اصلی در جوامع سرمایه داری، مسائل فرعی را موشکافی می کنند و برای حل آنها راهکار ارائه می دهند! مثلا پیرامون تفاوت نیم درصدی درآمد زنان و مردان در فلان بخش اقتصاد، یا درصد بیشتر جراحان و پروفسورهای مرد نسبت به زن در فلان شهر بزرگ، و یا مسائل تربیتی خانواده های مهاجرین و مسائل فرعی از ایندست، مقاله ها، مذاکرات، سمینارها و پژوهشها اختصاص می یابد؛ اما شکاف عظیمی که میان طبقه حاکم این جوامع و شهروندان در رهبری سیاسی، برخورداری مادی و حقوق اجتماعی موجود است به عمد نادیده گرفته می شود. هدف سرپوش گذاشتن بر تضاد اصلی و تعیین کننده، و پیشگیری از فعال شدن آن، می باشد.

ویژگیهای انسانی (آگاهی و اختیار نسبی) کاملا تهی کرده و به حیوان تبدیل نمایند که آنهم ناممکن است!

اگر وجه کهنه و میرا در برابر نیروهای تحول خواه قهر و خشونت نورزد، تضاد 'کهنه' و 'نو' به شکلی آشتی جویانه حل می شود؛ در غیر اینصورت تضاد آشتی ناپذیر است. باید دانست که حکومتهای استبدادی (بویژه اگر وابسته به بیگانه هم باشند) هرگز بگونه ای آشتی جویانه حاضر نیستند حکومت را تحویل مردم دهند؛ با گسترش جنبش آزادی بخش مردم، و ناتوانی حکومت در سرکوب، چه بسا سلطه گران خارجی مستقیما نیرو پیاده کرده و دست به سرکوب جنبش مردم بزنند. در اینجا مبارزه انقلابی ضروری می شود (انقلابهای الجزایر، ویتنام و...). اما حل اختلافات سیاسی – ایدئولوژیک در جامعه و در درون احزاب و حکومتهای غیر استبدادی می تواند و باید مسالمت آمیز (آشتی جویانه) باشد.

از مهمترین اشتباهات دیالکتیکهای تاکنونی این بوده که همه انواع روابط تقابلی – تعاملی موجود در میان اجزاء و وجوه درونی پدیده های جهان آفرینش را در تضاد قطبی و آشتی ناپذیر به انحصار کشیده اند؛ و این ناشی از اغتشاش در درک 'تضاد' و 'تناقض' است. هگل، پرودن و مارکس نه تنها متضادها و متناقض ها را در هم آمیختند، بلکه روابط اجزاء و وجوه درونی پدیده ها و سامانه ها را هم به رشد کمی و کیفی تضادهایی که الزاما قطبی می شوند تقلیل دادند و به اشکال متنوع این روابط توجه نکردند. حال آنکه در برخی از مراحل سرمایه داری، "ماشینیسم و رقابت" نه متضاد که مکمل همند؛ "دولت و جامعه اقتصادی" نیز هم می توانند قطبی شوند و هم مکمل؛ "قدرت و حقوق" اگر چه غالبا در تضاد هستند، گاه در مناسبات تعاملی دو جانبه قرار می گیرند؛ در مناسبات میان آزادی انسانی و ضرورت اجتماعی نیز اکمال متقابل تفوق دارد. باری، برخلاف "اصل تضاد" در دیالکتیک ساده انگار عرفانی و ماتریالیستی هگل و مارکس (و پیروان آنها)، رشد 'آنتی تز' در درون یک پدیده یا سامانه، و آغاز ستیز با 'تز'، الزاما به نفی و نابودی 'تز' و مستحیل شدن هر دو در یک 'سنتز' نمی انجامد. مقدم و مطلق کردن تضاد در دیالکتیک هگلی و مارکسیستی تنها به کار توجیه خشونت و زورمداری و سلطه گری آمد.

دست کم چند گونه از روابط تقابلی – تعاملی در سامانه های طبیعی و اجتماعی قابل تجربه اند:

۱) **تکمیلی – تتمیمی**؛ تقابلی که در آن دو وجه مقابل در درون پدیده یا سامانه، هویت مستقل خویش را حفظ می کنند، بدون یکدیگر معنا و مفهومی ندارند، و در یک سنتز نیز مستحیل نمی گردند. این دو وجه مقابل را نه می توان جدا از هم شناخت و نه یکی را بدیگری تحویل کرد. اسلوب تکمیلی – تتمیمی هم سامانه های واقعی را در طبیعت و جامعه در بر می گیرد و هم شامل سامانه های نظری در علوم

طبیعی و اجتماعی می شود. در علوم طبیعی همه مناسبات درونی پدیده ها به تقابل تکمیلی – تتمیمی وجوه برگردانده شده است؛ همچون مناسبات دیالکتیکی میان موقعیت و سرعت الکترون ها که هایزنبرگ و نیومن از آن سخن گفته اند، یا مناسبات دیالکتیکی امواج و ذرات که بوهر و بروگلی از آن گفته اند، و یا رابطه وراثت و تطبیق در زیست شناسی. در روش شناسی علوم طبیعی، تقابل تکمیلی در شناخت دو حد بالا و پایین پدیده ها بکار می رود. تقابل تکمیلی حتی در حالات، صور و روابط ثابت نیز دیده می شود نظیر: دو قطب شمال و جنوب، دو قطب مثبت و منفی، سفید و سیاه، روز و شب، گرم و سرد، شرق و غرب و... هیچکدام از دو حد این تقابلها نیز بدون هم معنی ندارند؛ با این تفاوت که تغییر پذیر نیستند.

مفهوم متمم و اکمال از میکرو فیزیک به دیالکتیک و فلسفه آمد؛ انتقالی که نقش اساسی علم در پیشرفت دیالکتیک و فلسفه را نشان می دهد. پس از نظریه بوهر، **گونست** پیشنهاد داد مفهوم متمم را در مسئله موجبیت و عدم موجبیت (جبر و اختیار) هم وارد کنیم (فولکیه، دیالکتیک، ص ۱۲۵). دو گونه تقابل تکمیلی در طبیعت و اجتماع و اندیشه تجربه و شناسایی شده است: الف) تقابل تکمیلی تناوبهایی که همچون دو شیب یک کوه یکدیگر را پنهان می کنند؛ با هم نمی توان آنها را دید مگر آنکه بر قله کوه ایستاد. رابطه میان موج و ذره، موقعیت و سرعت الکترونها، بینهایت کوچک و بینهایت بزرگ در فیزیک و ریاضی از اینگونه هستند. باید دانست که این امور متناوب که پنهانساز یکدیگرند وجوه یک سامانه واحد می باشند. علوم اجتماعی سرمایه داری به این رابطه دیالکتیکی در واقعیت اجتماعی پی نبرده است. ایندسته از متفکران اجتماعی غالبا 'امر اقتصادی'، 'امر سیاسی' و 'امر فرهنگی و اعتقادی' را اموری جدا از هم می بینند و توجه ندارند که این امور وجوه مکمل و متمم پدیدارهای اجتماعی در کلیت خود هستند. ب) تقابل تکمیلی وجوه ناهمسو که ناکارآمدی یکدیگر را جبران می کنند. رابطه میان مفاهیمی چون 'جنبش و آرامش'، 'با واسطه و بیواسطه'، 'پیوسته و گسسته'، 'سطحی و عمیق'، 'کمی و کیفی' و غیره از ایندسته اند. در قلمرو اجتماعی مناسبات میان 'سازمانیافته و خودجوش'، 'ساخت یافته و بی ساخت'، 'اصلاح طلبی و انقلاب'، 'راست روی و چپ روی' (سیاسی)، و بسیاری از مناسبات درونی و بیرونی "ما"[231] از ایندسته اند: نهاد و جنبش 'سازمانیافته' اگر به کارآمدی و توانایی متصف است، اما در معرض خطر بسته بودن، جمود و ایستایی، و گرایش به زورمداری است؛ نهاد و جنبش 'خود جوش' نیز که با پویایی و نوآوری و آزادیخواهی اجتماعی مشخص می شود، اما در معرض خطر

---

[231] انواع "ما" عبارتند از: **امت** (جوامع انسانی هم دین و هم آرمان)، **خلق** (توده زیر سلطه)، **ملت** (طبقات زیر یک پرچم)، **طبقه** (گروهی با جایگاه مشخص در مناسبات تولیدی – توزیعی جامعه)، **صنف** (دسته شغلی "آزاد" با کارکرد مشخص)، **قشر** (دسته ای درون طبقه با سطح درآمدی معین)، **حزب** (گروهی با ایدئولوژی و هدف سیاسی تعریف شده)، **قوم** (دسته ای در درون ملت با ویژگیهای مشترک مردم شناختی و فرهنگی) و **فرقه** (دسته بسته عقیدتی). در پویش جدالی واقعیت اجتماعی، چه در مناسبات درونی "ما" و چه در مناسبات میان "ما" ها، گرایشهای ناهمسو (تقابل) هم پدید می آید که در "جبران نا کارآمدی" یکدیگر را **تکمیل** کنند.

ناکارآمدی و ناتوانی است. در یک سامانه اجتماعی، رشد و چیرگی هر یک از دو عنصر 'سازمانیافته' و 'خودجوش' به زیان آن دیگری پیش می رود. در سازمان های دموکراتیک و در شرایط عادی ایندو متبادلا وجود همدیگر را تضمین می کنند؛ اما در دوره های انقلابی قطبی می شوند... چپ روی یک حزب سیاسی در سیاست داخلی با راست روی در زمینه سیاست خارجی جبران می شود، و بالعکس؛ میانه روی در امور شغلی – اجتماعی با افراط گرایی در خانه و یا در حزب جبران می شود، و بالعکس؛ ناکامی در پیشبرد یک جنبش انقلابی با رویکرد اصلاح طلبانه جبران می شود، و بالعکس؛ عدم پیشرفت در کار سیاسی با کامیابی های اقتصادی یا فرهنگی جبران می گردد، و بالعکس؛ و... پدیده دیالکتیکی 'جبران' سبب می گردد که پویش و تکاپو در مسیرهای ناهمسو بیافتد. پیشرفت در ناهمسویی تقابل تکمیلی می تواند زمینه ساز پیدایش تضادهای قطبی سازش ناپذیر باشد. مثلا ناهمسویی جمعیت، فنون تولیدی و منابع طبیعی با گسترش فقر در یک جامعه، اگر با کوشش سازمانیافته و آگاهانه همگانی و توزیع عادلانه درآمدها و ثروتهای اجتماعی جبران نشود، تضاد قطبی و آشتی ناپذیر در میان دو طبقه غنی و فقیر پدید می آید. جنبه های فنی و اجتماعی تولید می توانند همسو و یا ناهمسو (در جهات مختلف) پیشرفت کنند... در حیات روانی نیز امور و گرایشهای متضاد غالبا درگیر بازی جبران دیالکتیکی هستند؛ گاه نیز در یک جهت حرکت می کنند.

۲) **تبادلی**؛ که میان آندسته از تقابلهای درونی که دارای بخش مشترک هستند، نمود پیدا می کند. این اشتراک، وجوه مقابل هم را بجای قطبی شدن و تخریب یکدیگر به تضمین و تقویت یکدیگر و نهایتا کارآمدی کل سامانه راهبر می شود. مناسبات میان حیات روانی و حیات اجتماعی اینگونه اند، زیرا بخشی از امر روانی در امر اجتماعی و بخشی از امر اجتماعی در امر روانی وجود دارد؛ همینطور مناسبات میان روان فردی و روان جمعی که بخش مشترک دارند. اینگونه تقابل در روند گذر جوامع و سامانه های اجتماعی از 'تشتت' به 'انسجام' (سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیک)؛ در پویش بجانب ثبات و آرامش نسبی؛ در گذر از عاطفه و پندار به اندیشه و عقیده و حکم و قانون؛ و... افزایش می یابد. نمونه تاریخی اینگونه تقابل، مناسبات میان زیرساخت اجتماعی (شالوده مناسبات اقتصادی – اجتماعی) و فرهنگ (مذهب، حقوق، اخلاق، هنر، تعلیم و تربیت) است. زیرساخت اجتماعی از پویایی بیشتری نسبت به دیگر نهادهای اجتماعی برخوردار است، و پیوسته در جریان ساخت یافتن و از ساخت افتادن می باشد؛ فرهنگ به تعادل ناپایدار زیرساخت اجتماعی ثبات و استواری می بخشد؛ زیرساخت نیز متقابلا فرهنگ را کارآمد می گرداند. آنگاه که بخشهای مشترک زیر ساخت اجتماعی و فرهنگ از میان برود، تبادل نیز از میان بر می خیزد و تقابل ایندو به تضاد قطبی تبدیل می شود؛ امری که در پیچهای بزرگ تاریخ و بحرانهای انقلابی بوقوع می پیوندد. نمونه دیگر، پیشرفت فن آوریها در درون

ساختارها و فرهنگهاست؛ هر چند هر یک راه رشد مستقل خود را می روند، در بده بستان با یکدیگرند. نه فن آوریها تعیین کننده یکجانبه ساختارها و فرهنگها هستند، و نه ساختارهای اقتصادی – اجتماعی و فرهنگها توان مهار و رهبری مطلق فن آوریها را دارند. تقابل میان ایندو نیز با کمرنگ شدن اشتراک و تبادل، گاه در پیچهای بزرگ تاریخی به تضاد و حتی تضاد قطبی تبدیل می شود.

تقابلهای تبادلی در واقعیت اجتماعی همواره حضور خواهند داشت؛ دو وجه این تقابل نه هرگز یکی می گردند و نه از هم جدا می شوند. برای مثال، امر فردی و امر اجتماعی (روحیات، عواطف، افکار و اعمال) در درون سامانه های اجتماعی همواره در تقابل تبادلی خواهند بود. تصمیم، ابتکار و خلاقیت آزاد انسانی در هر ساخت اجتماعی می تواند با دیدگاهها و تصمیمات جمعی در تقابل قرار گیرد. تقابل دیدگاهها و تصمیمات در اعمال ارادی خلاق نیرومند تر است و امکان تبادل را کم می گرداند؛ در مذهب و حقوق و اخلاق و تعلیم و تربیت و هنر کم و بیش آشکار می شود؛ گاه برتری با ابتکارات فردی است و گاه با سنتهای اجتماعی جاری.

۳) **ابهام آمیز**؛ هنگامیکه گروههای اجتماعی در هم می جوشند بی آنکه در یک گروه ادغام شوند؛ همزمان با هم در شراکت و ستیز و رقابتند؛ کانونهای مهر و کین هستند و ... روابط بغرنج و تیره و تاری از تقابل و تعامل را به نمایش می گذارند که ویژگی آن را تنها به **ابهام** می توان تعبیر کرد. **گورویچ** "بازی جبران" میان "خلق"، "امت" و "فرقه" را ابهام آمیز می داند: "امت" درجه واسط میان "خلق" (که باز و سست و گسسته است و می تواند تا پراکندگی کامل پیش رود) و "فرقه" (که بسته و منسجم و استوار است) می باشد؛ گرایش به تثبیت دارد و می کوشد میان گستردگی جوشش و شدت آمیزش نوعی تعادل ایجاد کند. این سه "ما" همزمان دوست و دشمن یکدیگرند؛ در برخی از چرخشگاهها به نبرد با هم بر می خیزند و در برخی دیگر به پشتیبانی هم بلند می شوند؛ غالبا همزمان در هر دو جبهه درگیر هستند (دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۲۷۳ – ۲۷۲). جهان سیاست و دیپلماسی بهترین جایگاه برای نمایش مناسبات تقابلی – تعاملی ابهام آمیز است. وفور بازیگران کوچک و بزرگ منطقه ای و جهانی با منافع خاص، شتاب تحولات، تغییرات لحظه به لحظه، و از همه مهمتر غلبه پراگماتیسم بر بازیگران و ناباوری آنها به اصول اخلاقی، به پیمانها و جبهه بندیهای زود گذر و چند جانبه، و نیز کمبود مفرط اعتماد و روشنایی در روابط راه می برد.

۴) **تضاد قطبی**؛ به هویتهای در ستیز بر می گردد که اثبات یکی در گرو نفی دیگری است. تضاد درونی، تقابلی است که خصلتهای تکمیلی، تبادلی و ابهام را فاقد است؛ ولی بدرجاتی از قابلیت نفوذ و جذب و ادغام برخوردار است. هر گاه ضدین قابلیت جذب و ادغام را بالکل از دست بدهند، تضاد آنها قطبی می شود. قطبی شدن اساسا مربوط به تمامیتها و کلیتهای انسانی در هنگامه انقلاب و تحول به

نظم نوین می باشد. اما بر خلاف اصول دیالکتیک مارکسیستی، قطبی شدن تضاد درونی پدیده و مبارزه انقلابی الزاما و بی قید و شرط به تحول تکاملی (فرا رونده) آن نمی انجامد؛ تضاد قطبی تنها اسلوب تحول تکاملی هم نمی باشد. برخورد دو قطب 'حق' و 'باطل'[232] می تواند به تحولی رهایی بخش و تکاملی راه ببرد؛ اما تقابل و ستیز قطبهای متضاد 'باطل' با یکدیگر بر سر سهم بیشتر در ساختار قدرت و تقسیم ثروت، در نبود جبهه نیرومندی از حق جویان، تنها ویرانگری به بار می آورد. بنابراین، باید از گزافه گویی در باره ماهیت و کارکرد تاریخی تضادهای قطبی پرهیز کرد؛ برگرداندن هر تضاد قطبی به نبرد تکامل و ضد تکامل یا 'حق' و 'باطل'، و مشروط کردن تکامل به حل تضاد قطبی، تاکنون تنها به کار توجیه سیاسی آمده است. نیروهای سلطه گر، فاشیست و نژاد پرست، که بر 'ثنویت' و ستایش 'قدرت' استوارند، شدیدا نیازمند قطبی کردن هر تقابل و تغایری می باشند؛ اینان با منطق صوری خود به تقدیس تضاد قطبی می پردازند. گرایش چپ سنتی (مارکسیستها و نیروهای "انقلابی" متأثر از آنها) نیز، چنانکه پیشتر گفته شد، با غلو کردن در باره ماهیت و کارکرد تضاد های قطبی، به ثنویت و زورمداری نیروهای ارتجاعی آلوده گشتند. باری، در متن واقعیت پویای اجتماعی تضادهایی پدیدار می شوند که بالقوه توانایی قطبی شدن دارند (تضاد استثمارگر و استثمار شده، تضاد خلق با سرمایه داری وابسته در جوامع زیر سلطه امپریالیسم، تضاد مردم بومی با اشغالگران و...)؛ اما قطبهای متضاد و ناهمساز همیشه و الزاما به گردونه سازش ناپذیری و مبارزه انقلابی وارد نمی شوند. ناهمسازی و مبارزه طبقاتی میان کارگران (استثمار شده) و سرمایه داران (استثمار گر) در نظامهای سرمایه داری رقابتی و سازمان یافته غربی رشد یافت؛ اما شدت و حدت آن در فاز امپریالیستی رو به کاهش نهاد، و در عوض آتش نبرد ضد امپریالیستی خلقهای زیر سلطه تیز شد... نیروهای متضاد ممکن است در شرایط خاص حتی از تضاد قطبی و نبرد قهرآمیز به سازش و همکاری و وحدت نیز برسند! در انقلابهای سیاسی و حتی طبقاتی، که گسست در میان لایه های واقعیت اجتماعی رخ می دهد و سلسله مراتب اجتماعی در هم می ریزد تا نظم نوینی در جامعه شکل گیرد، گرایش ضدین به سازش بارها دیده شده است. انقلابهای بورژوایی و پرولتاریایی در دیالکتیک مارکس قطعا کارکرد انقلابی و تکاملی دارند؛ ولی گرایش ارتجاعی از درون بسیاری از این انقلابها سر بلند کرد و ساز بازگشت به گذشته هم کوک شد! در انقلابها و جنبشهای ضد استعماری و ضد امپریالیستی در آسیا و افریقا و آمریکای جنوبی نیز، تضاد قطبی و آشتی ناپذیر 'سلطه گر – زیر سلطه' گاه به نفی انقلابی 'نظم' و 'فرهنگ' سلطه گر، گاه به کاهش شدت تضاد و استمرار بلند مدت آن، و گاه نیز به سازش انجامید... تضاد قطبی 'سلطه گر – زیر سلطه' و نبرد انقلابی با سلطه گر، صرفا بر بنیاد منافع اقتصادی هم نبوده

[232] 'باطل' با 'پوشاندن حق' (= کفر) بدست می آید؛ اصالت ندارد و ماهیتا نمی تواند چیزی از 'حق' را در خود جذب کند. 'حق' نیز با آمیخته شدن به 'باطل' ماهیت و کارکرد انقلابی – تکاملی خود را از دست می دهد. هر گونه سازش، جذب عناصر 'باطل' و میانه گزینی به شکست 'حق' و پیروزی 'باطل' راه می برد. این بحث در دفتر سوم پیگیری خواهد شد.

است. تحمیل فرهنگ غرب به شرق، که برای سلطه سیاسی – اقتصادی غرب بر شرق کاملا ضروری است، خود می تواند مقاومتهای قهر آمیزی را بر انگیزد که آن نیز به پیدایش زنجیره ای از تضادهای سیاسی – اقتصادی منجر شود (انگیزه فرهنگی)؛ تجاوزات نظامی غرب و پیروزی انقلابهای ضد استعماری و ضد امپریالیستی در هر کشور نیز تضاد 'سلطه گر – زیر سلطه' را در سراسر جهان تشدید کرده و آتش نبردهای آزادی بخش را تند تر می کند (انگیزه سیاسی).

تضاد و تقابل از اصول و ارکان جهان مادی و عامل اثبات حق و پیشرفت است؛ اما چنانکه دیدیم، تضاد درونی پدیده منشأ و عامل مبنایی حرکت و تغییر ('شدن' و 'گردیدن') نیست؛ **هم پیوستگی** و **همبستگی** با پدیده های مرتبط (محیط پیرامونی) بر پایه **مناسبات تقابلی – تعاملی** درون پدیده 'شدن' و 'گردیدن' را سبب می شوند. **توحید**، منشأ و شرط تداوم حیات و حرکت تکاملی است. همانگونه که انسجام و هماهنگی درونی عناصر و اجزاء منشأ پویایی سامانه های طبیعی است، حیات پویای سامانه های اجتماعی نیز در گرو وحدت درونی میان اعضاء و وجوه آنها می باشد. در توحید نیروها، حرکت اجتماعی به سازندگی و پیشرفت می انجامد؛ توحید آغاز و انجام هر جنبش پویای آگاهانه در جامعه است؛ جنبشی که با وحدت نیروهای حق جو و بالنده در ایستادگی مقابل نیروهای ناهمساز و بازدارنده (ارتجاعی و ضد تکاملی) آغاز می شود و با بهبود و پیشرفت سامانه اجتماعی، و یا دگرگونی مطلوب در آن، به وحدت نوینی دست می یابد. در حرکت هماهنگ، نیروی پایداری و پیشرفت سامانه افزایش می یابد. هر اندازه وحدت درونی یک سامانه طبیعی (مثلا یک محیط زیست گیاهی یا جانوری) و یا اجتماعی (مثلا جامعه ایرانی) بیشتر باشد، هویت آن روشنتر، طول عمر آن بالاتر، بی نیازی و کارآمدی آن بیشتر (قانون برآیند نیروها)، دستیابی به غایت طبیعی و یا هدف تعیین شده نزدیکتر، و پایداری اش در برابر نیروهای ناهمساز بیرونی افزونتر خواهد بود.

نه تنها جدایی وجوه درونی یک سامانه، که جدایی سامانه ها از یکدیگر نیز نسبی است؛ بخشهای مشترک سامانه ها با یکدیگر به آنها قابلیت ادغام در ساختی بزرگتر و لذا احراز هویتی نوین می دهد. انسان در سامانه های طبیعی دخالت می کند و هویت و کارکرد آنها را تغییر می دهد. در اجتماع انسانی نیز اگر روند جداییها و پیوندها در سامانه ها درون جوش و بدون کاربرد زور باشد، هویت یابی آسان و گرنه دشوار می گردد. اگر جوامع انسانی از قوانین عام که **فطرت وجود** است پیروی کنند، هویت راستین خود را بازیافته و با آزاد شدن از سلطه خداوندان زر و زور و تزویر به توحید فکری و اجتماعی (توحید عقیده و عمل) دست می یابند.

جهش؛ تحول بالا رونده (تکاملی): در دیالکتیک مارکسیستی این اصل به "گذر ضروری از تغییرات کمی به تغییرات کیفی" تعبیر شده است. بی گمان، بسیاری از تغییرات کیفی در پدیده های طبیعی، اجتماعی، و نفسانی در پی تغییرات کمی قبلی رخ داده و می دهد؛ اما این تعبیر نمی تواند قانون عام 'جهش' را در تمامیتش در بر بگیرد. همواره تغییرات کمی به تغییرات کیفی منجر نمی شوند؛ افزون بر این، کمیت و کیفیت نیز می توانند با هم تغییر کنند. در تغییرات کمی، پیوستگی درونی پدیده حفظ می شود؛ با تغییر کیفی پیوستگی پیشین گسسته می شود و نظمی نو جایگزین نظم کهنه می شود. بدنبال تغییر کیفی پدیده و پیدایش نظم نوین باید به شناخت نوین از پدیده رسید و قوانین ویژه آن را کشف کرد.

پیدایی ستارگان، ترکیبات آلی و ملکولهای سنگین، حیات و گونه های جانوری، مراحل تاریخی رشد و پیشرفت جوامع، مراحل رشد مبارزه سیاسی – اجتماعی و انقلاب ... از نمونه های جهش یا تحولات کیفی بالا رونده هستند. تحولات کیفی خاص جهان واقعی بیرونی نیست؛ جهان ذهن و اندیشه (علم و فرهنگ و جهان بینی) هم تحولات کیفی را آزموده است. باید توجه داشت که ارتقاء کیفی پدیده ها و سامانه ها در جهان انسانی، اغلب نیازمند گذر از مراحل کمی و تدریجی (مرحله آماده سازی) است؛ نادیده گرفتن این اصل موجب زیان و آسیب و سرخوردگی خواهد شد. از سوی دیگر، بی توجهی به تغییرات کیفی و پیگیری یکجانبه تغییرات کمی نیز چه بسا انسان را با تغییرات کیفی ناخواسته غافلگیر کند. در جهان انسانی، نه تغییرات کیفی در ورای آگاهی و اراده انسان تعیین می شود، و نه جبری در گذر از تغییر کمی به تغییر کیفی در کار است؛ دخالت اندیشه راهنما و اراده آزاد انسانی (تصمیم، نو آوری، خلاقیت) می تواند تغییر کمی و کیفی را همزمان در یک سامانه اجتماعی برنامه ریزی و رهبری نماید، و حتی تغییر کیفی را بدون گذر از مراحل "ضروری" تغییر کمی پیگیری و برقرار سازد: کارکرد ویژه اندیشه راهنما و اراده آزاد در جهان انسانی می تواند کمیت و کیفیت تولید را همزمان تغییر دهد؛ تغییر کیفی مناسبات اجتماعی – اقتصادی را با تغییر کمی نیروهای اجتماعی تولید همزمان سازد؛ حتی تغییر کیفی را مقدم گرداند و مثلا سوسیالیسم را در یک اقتصاد توسعه نیافته برقرار سازد... جهش و تحولات کیفی در جامعه (انقلاب) مشروط و وابسته به عنصر آگاهی و بذل اراده انسانی است (اندیشه راهنما، همبستگی، سازماندهی، پشتکار، مبارزه و فداکاری)[233]. همچنین باید در نظر داشت که مفاهیم 'کمی' و 'کیفی' همچون 'کهنه' و 'نو' نسبی هستند؛ زیرا کمی یا کیفی بودن تغییرات در واقعیت های طبیعی، اجتماعی و نفسانی اساسا نسبی و اعتباری اند: همه تغییرات فیزیکی و شیمیایی جهان نسبت به پیدایش حیات کمی اند؛ پیدایش و تغییر گونه های زیستی همگی نسبت به

---

[233] ویژگی جامعه شناختی 'انقلاب' (جهش در زندگی اجتماعی) از دیدگاه توحیدی – اسلامی، و تفاوت آن با انقلاب از دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیک، در دفتر سوم از این مجموعه پژوهشی بررسی خواهد شد.

ظهور انسان کمی هستند؛ تغییرات کیفی در فرد و اجتماع انسانی نسبت به تغییرات کیفی تر کمی شمرده می شوند؛ همه تغییرات بزرگ و چشمگیر کیفی در جهان مادی از آغاز آفرینش تا پیشرفته ترین مدارج تکامل اجتماعی و فرهنگی نیز نسبت به رستاخیز کلی جهان (معاد)، که نظام آفرینش را کلا به نظامی دیگر تبدیل می کند، کمی هستند.

تغییرات کیفی پی در پی در جهان آفرینش همواره جهتی 'رو به جلو' (تکاملی) داشته اند؛ جهشها در یک مدار 'بسته' و 'برگشت پذیر' رخ نداده اند. اما روند نفی کهنگی و نو شدن در زندگی سامانمند اجتماعی، چه بدنبال تغییرات کمی باشد و چه همگام و یا مقدم بر آنها، روندی پی در پی و بی وقفه اما پر فراز و نشیب است؛ نه تنها بازگشت به کهنگی بنا بر ویژگیهای انسانی منتفی نیست، بلکه در همه ابعاد زندگی اجتماعی نیز با سرعت یکسان و حتی یکجهت و هماهنگ پیش نمی رود. بدینگونه، روند تکاملی در جهان انسانی دیگر یکجهته، همه جانبه و جبری نیست و ویژگی منحصر بفردی می یابد.

در بررسی روند پیوسته نفی و اثبات (نفی در نفی)، همچنین باید دانست که 'نفی و اثبات' نیز همچون 'کهنه و نو' و 'کمی و کیفی'، نسبی هستند. نظم پیشین بکلی از میان نمی رود و نظم نوین نیز کاملا نو نیست؛ نظم نو بر بنیاد نظم پیشین استوار می شود و با حفظ پاره ای مشترکات بر آن چیره می گردد. طبیعت زیستمند مخرج مشترک فیزیکو – شیمیایی خود با طبیعت بیجان را از دست نداد؛ انسان مخرج مشترک خود با حیوانات (غرایز) را حفظ کرد؛ در کیفی ترین انقلابهای دینی – فرهنگی، سیاسی و اجتماعی – اقتصادی نیز عناصری از نظم پیشین به حیات خود در نظم نوین ادامه داده اند[234]. ایندسته از خصوصیات باید در راستای ماهیت و کارکرد پدیده نوین بکار گرفته شود: غرائز باید در راستای اهداف انسانی بکار روند؛ تجربیات نظامهای کهنه سیاسی و اجتماعی باید در جهت اهداف و آرمانهای نظام نو بکار گرفته شوند؛ دانش قدیم هم در فلسفه علمی جدید جا می گیرد ولی با معنایی متفاوت[235]. نظم پیشین مطلقا از کارآیی نمی افتد. در غیر اینصورت، نمی توان از خلقت و تغییر و تحول سخن گفت؛ باید گفت پدیده ای نیست شده و پدیده ای دیگر از نیستی به هستی آمده است.

---

[234] حتی در بعثت توحیدی محمد (ص)، که کیفی ترین انقلاب همه جانبه تاریخ بوده است، برخی از سنتهای پیشین چون سنت ماههای حرام حفظ گردید. پدیده و نظم نوین برخی از خصوصیات پدیده و نظم کهنه را که برای وضعیت نوین سودمند است، حفظ می کند. وجود غرائز حیوانی برای بقای حیات انسانی نیز مفید واقع شد؛ سنتها و شیوه های نیک و کارآمد گذشته نیز می تواند در نظم نوین اجتماعی سودمند باشد. رهنمود امام علی به مالک اشتر در بردارنده این مضمون می باشد:

"... و نشکن سنت و شیوه نیکی را که بزرگان این امّت آنرا بنیاد نهاده اند، و از رهگذر آن الفت و همبستگی پدید آمده، و حال و وضع مردم بوسیله آن به اصلاح گراییده است. و نیز راه و روشی را پایه گذاری مکن که به شیوه ها و سنن نیک گذشته زیان برساند، (که اگر چنین کنی) پس سود و پاداش آن برای کسی است که آن سنن (نیکو) را بنا گذاشت و گناه و زیانش بر توست که آن سنن (پسندیده) را شکسته ای. در بر پا داشتن آنچه به اصلاح کشور می انجامد، و استوار نگاه داشتن آنچه مردم پیش از تو بر پا داشته اند با دانشمندان و خردمندان قوم مذاکره و گفتگو کن" (محمود رضاقلی، "اصول راهنمای حکومت و رهبری در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر").

[235] در یونان باستان تنها علم به معقولات را ممکن می دانستند زیرا علم به امور ثابت تعلق می گرفت و محسوسات بگفته هراکلیت در تغییر بودند. این دیدگاه، در فلسفه نوین با معنایی نو بکار می رود؛ از 'ابطال پذیری' نظریه های علوم تجربی، و 'حقایق تغییر ناپذیر یقینی' در ریاضیات و تاریخ و فلسفه، سخن می رود.

از **طبیعت بیجان** تا **طبیعت جاندار** و تا **جامعه انسانی**، هر جهشی سرآغاز روندی نوین در جهان آفرینش بوده است. این روندهای نوین که در فاز بالاتری قرار می گیرند، بیانگر **هدفمند** بودن تغییرات و جهشها هستند. جهان نو، که در متن جهان کهنه حیات خود را آغاز می کند، گستره ای کوچکتر اما کیفیتی متعالی تر دارد؛ و از نظمی پیچیده تر پیروی می کند. در تبیین فلسفی قانون دیالکتیکی جهش می توان گفت که از آغاز آفرینش، با پیدایش هر جهان نو در روند تکامل، کمیت کاهش و کیفیت افزایش یافته است؛ تا آنجا که با پیدایش انسان کیفیتی متعالی، که در فلسفه یونانی "روح" نامیده شده است، بر او غلبه می یابد. بی تردید، همانگونه که تاکنون بوده است، این کیفیت متعالی می باید سمت و سوی حرکتی او را در فاز بعدی تکامل (**آخرت**) مشخص کند (فلسفه **معاد**).

نتیجه: شناخت یک پدیده یعنی یافتن شکل خاص تطبیق اصول و قوانین عام حاکم بر جهان در آن پدیده. تبیین پویش جدالی واقعیت و تطبیق عام ترین قوانین هستی بر نمونه های مشخص، چنانکه دیدیم، نزد دیالکتیسین های گوناگون یکسان نیست؛ و این نیز بدلیل تفاوتهای فلسفی و معرفت شناختی آنهاست.

مرزهای 'جدایی و پیوند' دیالکتیک با علم و فلسفه

دیالکتیک عام ترین قوانین حاکم بر پدیده های هستی و روش شناسایی آنهاست؛ در اینجاست که همه علوم و بعبارتی همه شناختهای انسان از جهان بیرونی و درونی به وحدت می رسند و ذهن انسان برای ورود به فلسفه و فهم حقیقت هستی آماده می شود. پس دیالکتیک در میانه علم و فلسفه قرار می گیرد؛ برخلاف علوم طبیعی و یا اجتماعی به قلمرو خاصی از هستی محدود نمی شود، و برخلاف فلسفه به حقیقت حاکم بر جهان هستی، تاریخ و انسان نیز کاری ندارد. از سوی دیگر، دیالکتیک چه در مقام پویش جدالی امر واقع و چه بعنوان قوانین ذهن و اندیشه، با علم و فلسفه پیوند می یابد. دیالکتیک، متکی بر دستاوردهای نظری علوم است و مقدمه ضروری فلسفه، اما از چهارچوب علم بیرون نمی رود و لذا مرزهایی که علم با فلسفه داشت را همچنان حفظ می کند. دیالکتیک از آنجا که بر دستاوردهای علمی متکی است، می تواند از جزمیت فلسفه های یک بعدی پیشگیری کند و با فراهم ساختن چهارچوبهای تبیین انسان را به مرز فلسفه (تبیین جهان) برساند؛ بی آنکه فی نفسه توانایی گذر از این مرز و ورود به دنیای فلسفه را داشته باشد. با اینهمه دیالکتیک، چنانکه در سیر تاریخی اش دیدیم، چه بدلیل خصلت کل نگرانه اش و چه بدلیل ضریب فلسفی علوم، هرگز در جدایی کامل از فلسفه ارائه نشده و نتواند شد.

بخش دوازدهم:

دیالکتیک توحیدی قرآن

در قرآن، قوانین عام حاکم بر پدیده های عینی و ذهنی (طبیعت و اجتماع و اندیشه) بر بستر **جهان بینی توحیدی**؛ یعنی باور به یگانه مطلق هستی (**الله**)، حتمیت **معاد** (فاز بعدی پویش تکاملی)، و کارکرد ضروری وحی و نبوت (هدایت)، تبیین می شود. بدینگونه، دیالکتیک (پویش جدالی امر واقع) نه از جایگاه مادی خود فراتر می رود و کل هستی را در بر می گیرد، و نه در مداری تنگ و بسته گرفتار می شود. دیالکتیک بر بستر جهان بینی توحیدی کارکرد راستین خود را باز می یابد؛ نه مطلق می شود و نه به جزمیت و یکجانبه نگری تن می دهد.

هنگامیکه که قرآن ساز و کار آغاز آفرینش و پیدایی آخرت را بر مبنای سنتهای عام مشابهی می داند، بر حاکمیت قوانین یگانه ای تأکید کرده است که سراسر جهان هستی را زیر سیطره دارد:

"بگو در زمین گردش کنید و بنگرید که خدا چگونه آفرینش را آغاز نمود تا (بیابید) خداوند چگونه مرحله آخرت را پدید می آورد؛ یقینا خدا بر هر چیز تواناست" (عنکبوت، ٢٠).

قرآن بر ویژگی های عام زندگی اجتماعی جانداران، بر قوانین عام جهان زیستمند، نیز تأکید دارد:

"نیست جنبنده ای بر روی زمین، و نه پرنده ای که با بالهایش (در آسمان) پرواز می کند، مگر جوامعی مانند شما..." (انعام، ٣٨). امنیت و بقاء انگیزه کنشها و واکنشهای فردی و جمعی در میان اجتماعات گوناگون زیستمند است.

عام ترین قانون حاکم بر هستی، قانون حرکت و تغییر است. قرآن حتی کوهها را، که در دیدگان مردم نماد ثبات و پایداری و استواری هستند، در گذار و تکاپو می داند؛ بیانی که فراتر از دانش روزگاری بود که قرآن نازل شد، و از اعجازهای علمی قرآن است:

"کوهها را بنگری و ساکن پنداری؛ حال آنکه مانند ابر در حرکتند" (نمل، ٨٨).

'قبض' و **'بسط'** روشنایی در گردش شب و روز، نمونه تجربی ساده ای از تکاپو و تغییر پیوسته در طبیعت است:

"آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را (بر سر جهانیان) بگسترانید؟ و اگر می خواست آنرا ساکن می گرداند؛ آنگاه خورشید را بر (وجود) آن دلیل و راهنما گرداندیم. سپس آنرا به آسانی و آهستگی بسوی خود قبض می کنیم" (فرقان، ۴۶ – ۴۵).

قبض و بسط (بر هم خوردن موازنه نیروها) در انسان و جامعه انسانی، کیفیت ویژه ای دارد و نسبت به تحولات طبیعی (گردش شب و روز و فصول؛ زندگی طبیعی گیاهان، جانداران و انسان) اجباری، تکراری و برگشت پذیر نیست؛ می تواند در یک 'مدار باز' جریان یابد و تا بینهایت پیش رود. انسان با گذشت و فداکاری می تواند روند تکاملی پایان ناپذیر خود بجانب مطلق یگانه هستی را تضمین کند:

"کیست آنکه همی وام دهد بخدا وامی نیک؛ پس خدا بیفزاید آنرا برای او افزایشی پی در پی، و خداست که همی قبض کند و همی بگستراند، و بسوی او بازگردانده می شوید" (بقره، ۲۴۵).

در پدیده های طبیعی، اجتماعی و فکری – روانی، نیروهای متقابل و متضاد پیوسته در قبض و بسط هستند؛ دامنه نفوذ و نیروی جذب و ادغام آنجا کم و زیاد می شود. این قبض و بسط، در کنار تأثیرات بیرونی، منشأ پویش و تحول در پدیده می شود. قبض و بسط اگر چه در تغییرات کمی پدیده ها هم بارز است ولی در آستانه تحولات کیفی پدیده ها و سامانه ها شدت می یابد؛ وجه نو پی در پی و در همه ابعاد گسترش می یابد و وجه کهنه نیز بهمان گونه رو به انقباض می رود. روند قبض و بسط نیروهای متضاد در تغییر و تحول کیفی انسان و ساختهای اجتماعی، به دلیل کارکرد آگاهی و آزادی انسانی، کیفیتی ویژه بخود می گیرد.

در دیالکتیک توحیدی، تغییر و حرکت ویژگی ذاتی ماده است:

"دنیا جایگاه فنا و رنج و تغییر و عبرت است" (از خطبه ۱۱۳ نهج البلاغه).

اما در متن این پویش و جنبش و تکاپو، که در ماده نا پایدار (طبیعت و جامعه) دیده می شود، یک نظم ثابت و تغییر ناپذیر نیز بر آن حاکم است. سنتهای عمومی طبیعت و تاریخ، برگشت ناپذیری یا برگشت پذیری روندها[236]، و اصل تحول پذیری و گونه گونی پدیده ها، در دیالکتیک توحیدی اسلام دستخوش تغییر نمی شوند:

"بندگان خدا روزگار همانگونه که با درگذشتگان رفتار کرد، با بازماندگان رفتار خواهد نمود. نه آنچه از آن گذشته باز می گردد، و نه آنچه از آن بجا مانده پایدار خواهد ماند. آخر کارش همانند اول آنست. کارهایش از هم پیشی گرفته و نشانه هایش یکنواخت نیستند" (از خطبه ۱۵۶ نهج البلاغه)؛

---

[236] در باره روندهای برگشت پذیر باید توضیح دهم که این به معنی تکرار دقیق و جزء به جزء همه حوادث پیشین نیست؛ حتی گردش شب و روز و فصول اینگونه نیست و طبیعت هرگز به تمامی به نقطه پیشین بر نمی گردد.

"جهان را همچون پرهیزگاران و وارستگان بنگرید؛ زیرا که بخدا سوگند جهان به اندک زمانی ساکنان خویش را از خود می راند، و صاحب ثروت و امنیت و خوشی را به اندوه می کشاند. آنچه که روی گرداند و پشت کرد دیگر بازنگردد و دانسته نیست چه در آینده پیش می آید تا انتظار آن کشیده شود (حوادث آینده پیش بینی پذیر نیستند). خوشی جهان آمیخته با غم و اندوه، و نیرو و چالاکی مردان آن همراه با سستی و ناتوانی است. پس مبادا بسیاری آنچه در جهان خوشایند شماست شیفته و فریفته تان سازد زیرا آنها جز درنگی کوتاه نخواهند بود" (از خطبه ۱۰۲ نهج البلاغه؛ نیز نگاه کنید به خطبه ۹۸).

برغم نظم ثابت عمومی، روند تقابل و تعامل، و تضاد و وحدت، در مناسبات درونی پدیده ها و سامانه های طبیعی، اجتماعی و فکری، همیشه یک گونه و همانند نیست و نتیجه یکسانی هم در بر ندارد. در روند پویش جدالی، گاه پدیده های متضاد از درون یکدیگر سر بر می آورند:

"شب را در روز فرو بری و روز را در شب ناپدید گردانی؛ و بیرون می آوری زنده را از مرده و بیرون می آوری مرده را از زنده؛ و روزی می دهی هر که را خواهی بیشمار" (آل عمران، ۲۷)؛

"بیرون می آورد زنده را از مرده و بیرون می آورد مرده را از زنده و زمین را پس از مرگ زنده گرداند؛ و همینگونه (در روز رستاخیز از گورهایتان) بیرون آورده می شوید" (روم، ۱۹).

عواملی که به پیدایش و تداوم زندگی منجر می شوند، مرگ را هم سبب می شوند؛ چنانکه دم و بازدم انسان که مایه تداوم زندگی است (زندگی بخش است) همچنین گامهایی است که انسان را بسوی مرگ می کشاند:

" هر نفسی که مرد می کشد گامی است که بسوی مرگ می نهد" (نهج البلاغه، سخن ۷۱).

کسی از علی پرسید: خویشتن را چگونه می یابی؟ فرمود :

"چگونه است حال کسی که در حال بقا دچار فناست، و در حال تندرستی دچار بیماری است، و از مراکز ایمنی اش ترس و بیم بر او وارد می شود؟" (سخن ۱۱۱).

طبیعت زمینی جدا از طبیعت کیهانی نیست و عوامل مرگ و زندگی زمین در زمستان و بهار، که روندی تکراری در طبیعت زمینی است، در مجموعه ای بزرگتر از زمین موجود است؛ گاه نیز یک پدیده واحد در طبیعت یا اجتماع همزمان منشأ پیدایش دو حالت یا دو روند متضاد می شود؛ نمونه ساده تجربی آن رعد و برق است:

"از پدیده هایش بنمایاند به شما برق (آسمان) را که هم مایه بیم است و هم امید (به ریزش باران)؛ و از آسمان آبی فرو فرستد که زمین را پس از مرگ بدان زنده سازد. در این (زندگی و زایش دوباره طبیعت یا نظم هدفمند آن) نشانه هایی است برای مردمی که خرد می ورزند" (روم، ۲۴).

حالات و کیفیات متضاد در روند رشد و بالش یک پدیده دیده می شود؛ زندگی هر فرد یک نمونه ساده از روند مستمر قبض و بسط نیرو می باشد:

"خداست آنکه شما را از سستی و ناتوانی (کودکی) آفرید و پس از ناتوانی توانا ساخت؛ و پس از نیرومندی و توانایی (جوانی) سستی و پیری را قرار داد که او هر چه بخواهد می آفریند و اوست دانای توانا" (روم، ۵۴).

ساختار انسان عمیق ترین دیالکتیک را در بر دارد. انسان آمیزه ای است از گل (نهایت پستی) و دم خدایی (نهایت کمال و علو)؛ این پیچیده ترین پدیده دیالکتیکی خلقت اراده ای است آزاد، انتخابگر و مسئول در میانه دو قطب متضاد از منهای بینهایت تا مثبت بینهایت. تقابل میان گرایشها و جاذبه های تکاملی و ضد تکاملی زمینه انتخاب و حرکت و تحول وی بجانب 'رشد' یا 'انحطاط' است[237]. پیروی از زورمداران گردنکش راه انحطاط را بسوی انسان می گشاید، و یکتاپرستی راه تکامل را برایش هموار می سازد؛ تضادی قطبی و آشتی ناپذیر که در سراسر تاریخ اجتماعی انسان تجربه شده است:

"در دین اجباری نیست؛ همانا (راه) رشد و کمال از گمراهی و انحطاط (جدا و) آشکار است؛ پس آنکس که از گردنکشان روی گرداند و به خداوند یکتا بگرود، همانا به دستاویزی استوار آویخته که گسستی در آن نیست و خدا بس (به سخنان و احوال مردم) شنوا و داناست" (بقره، ۲۵۶).

تکرار نیز در روند پیدایش متضاد ها از درون هم دیده می شود:

"خدا را فرشته ای است که هر روز ندا در می دهد: بزایید برای مردن، (ثروت) گرد آورید برای از میان رفتن، و بسازید برای ویران شدن" (نهج البلاغه، سخن ۱۲۷).

پدیده های متقابل در واقع وجوه درونی یک سامانه واحد هستند؛ در درون این سامانه با یکدیگر تعامل دارند؛ همدیگر را تکمیل و تضمین می کنند، در هم نفوذ می کنند و روند پیوسته نفی و اثبات را سبب می شوند:

"و هر چیز را جفت (زوج) آفریدیم تا مگر یادآور (حکمت آفرینش) شوید" (ذاریات، ۴۹)؛

"پاک است خدایی که پدیده ها را جفت آفرید؛ از آنها که از زمین می رویاند و از خودشان (انسانها) و از آنها که (هنوز) بدانها علمی ندارند" (یس، ۳۶).

جفت بودن وجوه درونی پدیده ها و سامانه ها بیانگر آنستکه وحدت عمل این وجوه مغایر درونی (جمع، تعامل و همزیستی آنها) مبنای تحول و پیشرفت در طبیعت و اجتماع است.

---

[237] بحث گسترده در زمینه انسان شناسی فلسفی قرآن به دفتر چهارم اختصاص می یابد.

مناسبات تقابلی – تعاملی می توانند مبنای رشد و پیشرفت باشند، ولی گاه تضاد وجوه درونی یک سامانه، قطبی و آشتی ناپذیر است؛ بگونه ای که پیشرفت سامانه در گرو اثبات وجه تکاملی، و اثبات وجه تکاملی در گرو نفی وجه ارتجاعی سامانه است:

"پس خاندان فرعون برگرفتند او (موسی) را (از دریا) تا برایشان دشمن و مایه اندوه شود (فرعون دشمن خود را بپرورد). همانا فرعون و هامان و لشکریان آنها خطاکار بودند" (قصص، ۸)؛

"خدا هر چه را خواهد نفی و هر چه را خواهد اثبات می کند..." (رعد، ۳۹).

در دیالکتیک توحیدی، 'حق' در درون 'باطل' است و جز با نفی انقلابی 'باطل' اثبات نمی شود:

"... حق را چنان بر سر باطل می افکنیم تا آنرا براندازد و ناگهان (می بینی که) آن (باطل) نفی و برافتاده است (و حق اینگونه اثبات می شود)، اما وای بر شما از توصیفی که (از جهان آفرینش) می کنید" (انبیاء، ۱۸ – ۱۷).

در قرآن، برخلاف دیالکتیک نامعقول ماتریالیستی (مارکس) و "فوق تجربه گرا" (گورویچ)، روند پی در پی 'قبض و بسط' و 'نفی و اثبات' بدون فاعل، ناظم، و غایت نیست. 'قبض و بسط' و 'نفی و اثبات' جز فعل و نظم و تحول نیستند؛ نیازمند فاعل، ناظم، و غایت می باشند. پس در متن این قانون عام خلقت، یک حقیقت برتر نهفته است. در دیالکتیک توحیدی قرآن، اراده خدا حاکم بر تغییر و تحولات جهان است؛ اراده ای که برخی 'شرط بیرونی' تغییر و تحول دانسته اند (بنی صدر، تضاد و توحید) و برخی برابر با 'تضادهای درونی' پدیده (مجاهدین خلق، تبیین جهان). اما اراده خداوند یکتا تنها از درون پدیده ها عمل نمی کند، از بیرون آنها نیز اعمال می گردد؛ مقتضیات درونی و شرایط بیرونی تغییر و تحول، هر دو، به اراده خداوندی که جهت تحول را تعیین می کند، گردن می نهند. نظم هدفمند آفرینش درون و بیرون پدیده ها را در طبیعت و اجتماع و ذهن و روان انسان زیر سیطره دارد، و تغییر و تحولات را رقم می زند؛ در همین نظم شکوهمند است که اراده خدای یگانه مشاهده می شود.

در جهان انسانی، پویش جدالی بدینگونه است که رهبران حق جو به نیروی مردم روند نفی و اثبات را انجام دهند:

"بخدا سوگند دل باطل را می شکافم و حق را از پهلوی آن بیرون می کشم" (از خطبه ۱۰۳ نهج البلاغه).

روزی فقیران در ثروت ثروتمندان است، زیرا فقر و ثروت همزمان در یک سامانه و رابطه مشخص اجتماعی – اقتصادی پدیدار می شوند:

"خدای سبحان در اموال ثروتمندان روزی فقیران را نهاده؛ پس فقیر گرسنه نماند مگر بسبب آنچه ثروتمند از او دریغ کرد (حق او را خورد!)" (از سخن ۳۲۰ نهج البلاغه).

تضاد **گمراهی** و **هدایت** در جامعه بنا بر (بقره، ۲۵۶) قطبی و آشتی ناپذیر است؛ با هم جمع می گردند بی آنکه میانشان آشتی و سازگاری باشد:

"همانا که میان گمراهی و هدایت هیچ آشتی و سازگاری نیست؛ هر چند هر دو در یکجا گرد هم می آیند" (از خطبه ۱۴۷ نهج البلاغه).

شناخت پویش جدالی امر واقع برای درس آموزی و هدایت است:

"چه بسیار کسیکه دل در دنیا بست و دنیا دردمندش ساخت، چه بسیار کسیکه آنرا مطمئن دانست و دنیا او را بخاک هلاکت نشاند. چه بسیار از بزرگان صاحب مقامی که دنیا او را خوار کرد. چه بسیار متکبر پرنخوتی که دنیا او را به دره ذلت و خواری پرتاب کرد. ریاست و سلطنت جهان (در دستها) گردنده، خوشی اش تیره و تار، خوشگواری اش ناگوار، شیرینی اش آمیخته به تلخی، خوراکش آغشته به زهر، ریسمانش پوسیده، زنده اش در معرض مرگ، تندرستی اش در رهگذر درد و بیماری، پادشاهی اش گرفته شده، زبر دستش زیر دست شده، دارایی اش نکبت زا، همسایه اش غارت شده و آواره است" (از خطبه ۱۱۰ نهج البلاغه).

پیشرفتهای اجتماعی در **توحید** (پیوستگی و همبستگی) نیروها بوقوع می پیوندند:

"خداوند سبحان به هیچیک از گذشتگان و آیندگان خیری در تفرقه و پراکندگی عطاء نکرده و نخواهد کرد" (از خطبه ۱۷۵)؛

"بنگرید چسان بودند (اقوام مقتدر گذشته) هنگامی که اجتماع آنها گرد و بهم فشرده، اندیشه ها و خواسته ها همجهت، دلها هماهنگ، دستها در پی یاری هم، تیغها پشتیبان یکدیگر، بینشها نافذ و ژرف، و عزم و اراده ها یگانه بود. آیا نبود که در سراسر جهان بزرگ و سرور و بر همه جهانیان فرمانروایی داشتند؟ پس بنگرید پایان کارشان بکجا انجامید هنگامیکه میانشان جدایی افتاد؛ الفت به پراکندگی، دلها و گفتارها از هم جدا و دور و متضاد و به دستجات گوناگون و ناسازگار شاخه شاخه شدند. پراکنده گشتند در حالیکه میانشان جنگ و ستیز بود؛ خدا جامه ارجمندی و بزرگی را از تنشان بیرون کرد و فراوانی نعمت را از آنان باز گرفت و داستانها و اخبار آنها را برایتان بجای گذارد تا آنها که پند پذیرهستند پند گیرند" (از خطبه ۲۳۴ نهج البلاغه).

در میان پویشهای جدالی بسیار متنوع که در جهان آفرینش از آغاز تا کنون تجربه شده اند، یک پویش نفی در نفی یا تحول پیوسته نیز دیده می شود؛ یک روند تکاملی پایان ناپذیر و فرا رونده از بینهایت پست تا بینهایت متعالی؛ از خاک تا خدا!

"و همانا انسان را از عصاره ای از گل آفریدیم. پس او را نطفه ای گرداندیم در قرارگاهی جایدار. آنگاه از نطفه علقه ای (شکل آغازین جنین) آفریدیم و از علقه گوشتی جویده خلق کردیم و سپس از آن گوشت استخوان آفریدیم و پس از آن بر استخوانها گوشت پوشانیدیم. سپس آفرینشی دیگر پدید آوردیم. پس خجسته باد بر الله بهترین آفرینندگان! آنگاه پس از آن (زندگی) یقینا خواهید مرد و سپس روز رستاخیر هرآینه برانگیخته خواهید شد" (مؤمنون، ۱۶ ــ ۱۲)؛
این روند تکاملی پایان ناپذیر، یک پویش جدالی سر سختانه ولی هدفدار است:

"سوگند به برکنندگان بسختی و آزاد شدگان سبک سیر؛ سوگند به شتاب دهندگان شناور؛ پس پیشروانی پیشی گیرنده و کار پردازندگان امر. روزیکه به لرزه درآید و برکنده شود آن برکنده شونده لرزان؛ در پی آن درآید آن از پی در آینده" (النازعات، ۷ – ۱).

آیات فوق را عموم مفسران به معاد جزئی و کلی برگردانده اند؛ البته اختصاص به ایندو مرحله ویژه تکاملی ندارد و بیان قوانین عام تغییر و تحول کیفی از پدیده های طبیعت بیجان به طبیعت زیستمند و سپس به جهان انسانی است (سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جلد سوم، تفسیر سوره النازعات). در جهشها (تحولات کیفی)، پدیده ای نوین از پدیده کهن گسسته و برکنده (منتزع) می شود تا از نظم کهن آزاد گردد و بسمتی دیگر شتاب گیرد. در متن جنبش و تکاپوی همیشگی، گسست و پیوست نیز دیده می شود؛ شتاب و شناوری با روند گسست و پیوست همراه است.

درک تحولات کیفی و بویژه تحول کیفی انسان پس از مرگ و پیدایش حیاتی نوین، همواره برای انسان دشوار بوده است؛ با آنکه انسان پیدایش زنده از مرده را یکبار تجربه کرده است، احتمال نمی دهد دوباره رخ دهد!

"آیا انسان ندید که ما او را از نطفه ای (ناچیز) آفریدیم؟ پس (آنگاه که به مرحله کلام و اندیشه و منطق رسید) ناگهان دشمن آشکار ما شد! و برای ما مثالی زد و آفرینش (نخستین) خویش را فراموش کرد؛ گفت کیست آنکه زنده کند استخوانها را در حالیکه پوسیده اند؟ بگو زنده کند آنها را آنکه نخستین بار آفریدشان، و او به هر خلقتی دانا (و توانا) است" (یس، ۷۹ – ۷۷).

تحولات کیفی تاریخ نیز در شبی سرنوشت ساز زمینه سازی می شوند:

"ما آن (قرآن) را در شب سرنوشت سازی فرو فرستادیم. و چه ترا به (بزرگی) این شب دانا تواند ساخت؟ شب قدر از هزار ماه برتر و ارزنده تر است؛ فرشتگان و روح در آن (شب سرنوشت ساز) به اذن پروردگار برای (انجام) همه کارها (امور جهان) فرو می آیند. در آن سلامتی و آشتی است تا برآمدن سپیده دم" (قدر، ۵ – ۱).

ارزش تغییرات کمی چه بسا در دستیابی به تحول کیفی مطلوب است؛ در جایی که همه کوششها سرانجام به بار می نشیند و انسان و جامعه وارد فاز نوینی از رشد و پیشرفت می شود. امام علی در خطبه ۷۰ نهج البلاغه پیروانش را که در آستانه پیروزی بر معاویه از ادامه جنگ در صفین دست کشیدند، به زنی تشبیه کرده که پس از تحمل مدت بارداری کودک را سقط می کند! آنها که از پذیرش آخرین سختیها و رنجهای یک تحول کیفی مطلوب سر باز می زنند، نه تنها همه دستاوردهای پیشین را به باد می دهند، بلکه با از میان رفتن امکان تحول به تحمل درد و رنجی بیشتر محکوم می شوند.

همچنین در دیالکتیک توحیدی قرآن، تحولات کیفی پی در پی در جهان هستی هدایت شده و هدفدار بوده است؛ هدف نهایی آفرینش هستی، و کل روند تکاملی نفی در نفی در طبیعت، ظهور انسان بعنوان "جانشین خداوند بر روی زمین" بوده است: **خلقت الاشیاء لاجلک و خلقتک لاجلی = همه پدیده ها را برای تو و ترا برای خود آفریدم (حدیث قدسی)؛**

"آیا ندیدید که خدا هر آنچه در آسمانها و زمین است را به تسخیر شما در آورد و فراوان کرد بر شما روزیهای خویش را آشکار و نهان؛ و از مردم است آنکه مجادله می کند در کار خدا نه از راه علم و نه از روی هدایت (عقل) و نه کتابی روشنگر" (لقمان، ۲۰).

تغییرات کمی اغلب پیش زمینه تحولات کیفی می شوند؛ تحولاتی که معمولا بی مقدمه و ناگهانی رخ نمی دهند. تحولات انقلابی و اصلاحی در روحیات، اخلاقیات و افکار انسان، اغلب ثمره کشمکشهای گذشته و تغییرات تدریجی زمانبر است؛ انسان خطا پذیر نیازمند فرصت برای تفکر و تجربه است. بنیان ستم و بیعدالتی در جامعه آرام آرام سست می شود تا در یک پیچ تند تاریخی، هنگامه تحول فرا رسد و ارباب زر و زور از تاج و تخت خویش به زیر کشیده شوند:

"و اگر خدا مردم را به ستمگری شان مؤاخذه کند، باقی نگذارد از آنها جنبنده ای؛ ولیکن به تأخیر می اندازد تا سرآمدی معین؛ و آنگاه که بیاید سرآمد ایشان ساعتی نه پس افتد و نه پیشی گیرد" (نحل، ۶۱).

آنچه کاربرد دیالکتیک یا پویش جدالی امر واقع را در حوزه اجتماعی ممتاز می گرداند، ویژگیهای عنصر انسانی است. تغییر و تحول در این حوزه نیازمند دخالت آگاهی، انگیزه و عمل انسانی است. درک مناسبات دیالکتیکی این سه عنصر، کلید فهم تغییر و تحولات اجتماعی است.

شناخت برای عمل است. امام علی علم بی عمل را بی ارزش می داند:

"بی ارزشترین علم آنستکه بر زبان جای گرفته است، و برترین علوم آنست که در اندام و ارکان ظهور کند (به عرصه عمل در آید)" (نهج البلاغه، سخن ۸۸).

علم و عمل لازم و ملزوم یکدیگرند، روش و هدف در سازگاری با همند، و لذا عمل (راهکار) نمی تواند تنها معیار سنجش و ارزیابی انسان باشد.

عمل نه تنها با شناخت و آگاهی، که با انگیزه و اعتقاد نیز در رابطه دیالکتیکی است. انگیزه و رفتار در فرد و گروه اجتماعی وجوهی جدایی ناپذیرند که تعاملی دیالکتیکی را در مناسبات میان خود نشان می دهند. امام علی بر رابطه دو سویه و متقابل دیالکتیکی میان ایمان و عمل (انگیزه و رفتار) تأکید می کند؛ بی آنکه یکی را زیربنا و علت و معیار سنجش آن دیگری قرار دهد:

"پس انسان به سبب ایمان به کارهای نیک و شایسته راه می برد، و به سبب کارهای نیک و شایسته به ایمان راهنمایی می گردد" (از خطبه ۱۵۵).

بنابراین، امید و ایمان به خدا باید در عمل انسانی بازتاب داشته باشد:

"بگمان خودش به خدا امیدوار است. بخدای بزرگ سوگند که دروغ می گوید! او را چه شده است که امیدواری اش بخداوند در کردارش نمایان نیست؟" (از خطبه ۱۵۹).

عمل انسانی نیز از پرتو ایمان پاک و پالوده می گردد. عمل گرایی و پراگماتیسم در دیالکتیک توحیدی طرد می شود؛ عمل تنها معیار سنجش و ارزیابی انسان نیست، و خود در پیوند با انگیزه اعتقادی سنجیده و ارزیابی می شود. امام علی ضمن تأکید بر مناسبات تقابلی – تعاملی انگیزه و رفتار انسانی، که نه تنها مناسبات دو جانبه تعاملی (خطبه ۱۵۵) که امکان تقابل را نیز در بر دارد، درخت عمل را بر شناخت و بینش می نشاند و به آبشخور عمل و تفاوت نتایج آن توجه دارد:

"پیامبر راستگو فرمود: خدا (چه بسا) بنده ای را دوست می دارد و عملش را دشمن است، و (برعکس) عملی را دوست می دارد و دارنده اش را دشمن است (تقابل انگیزه و عمل). پس بدان هر عمل چون گیاهی است و هر گیاهی ناگزیر از آب آشامیدنی؛ آبها نیز گوناگونند. پس هر چه آب آشامیدنی گیاه پاک و گوارا باشد، درختش نیکو و بارش شیرین است، و هر چه آب آشامیدنی اش آلوده و ناپاک باشد، درختش ناپاک و میوه اش تلخ است (تعامل انگیزه و عمل)" (از خطبه ۱۵۳).

عمل اجتماعی جز زیر چتر جهان بینی توحیدی ارزنده و پایدار و تکامل بخش نخواهد بود. مشرکین (چند گانه پرستان) اعمال نیک هم انجام می دهند، ولی انگیزه این اعمال هرگز نیک نیست؛ انگیزه آنان تثبیت تبعیضات قومی – نژادی – طبقاتی، دو دوزه بازی و فریب مردم (اخلاق دو گانه) است. باری، شرک اعمال نیک را تباه می سازد:

"همانا بر تو و پیامبران پیشین وحی شد که اگر به خداوند (یکتا) شرک آوری عملت تباه می شود و هر آینه از زیانکاران می گردی" (زمر، ۶۵).

پایداری بر اصول اعتقادی (توحید) تضمین کننده تداوم اعمال نیک در بلند مدت است. لغزش و سستی در این اصول، اعمال نیک را ناتمام رها کرده و بی نتیجه می گرداند. کوششهای عملی باید در سایه ایمان به توحید به سرانجام نیکو برسند؛ با گرایش به شرک، رنجهای گذشته نیز بی حاصل شده و تنها زیانهای آن بر جای می ماند. پس پایداری بر اصول اعتقادی برتر از تجربه رها کرده (عمل کوتاه مدت) و منافع و موفقیتهای زودگذر حاصله از آنست. از اینروست که در قرآن **ایمان** و **عمل صالح** همگام هستند؛ نه جهت و ماهیت عمل نادیده گرفته می شود (با پسوند صالح)، و نه آبشخور فکری آن (ایمان). در قرآن تنها عمل صالح (جهتدار) با انگیزه های توحیدی (ایمان) ستودنی و پذیرفتنی است.

عمل صالح عملی است که از عناصر سه گانه زر و زور و تزویر پاک بوده و در جهت حق جویی و عدالتخواهی باشد؛ پایداری بر بینش و ایمان توحیدی تضمینی است بر تداوم و اعتلای عمل صالح.

عمل شایسته تنها معیار سنجش و ارزیابی نهایی انسان در پیشگاه الهی نیست؛ عمل در پیوند با ایمان و عقیده ارزشگذاری می شود. پیوند ایندو ضرورت تکامل انسان و کسب شایستگی وی برای زندگی در مرحله ای عالی تر است:

"هر کس عمل ناشایست کند جز بمانند آن کیفر داده نشود، و (اما) هر کس از زن و مرد عمل شایسته بجا آورد در حالیکه از ایمان آورندگان باشد آنها در بهشت جاویدان وارد گردند و آنجا روزی فراوان دارند" (مؤمن، ۴۰).

اگر کارکرد ضروری عقیده و ایمان به تبیینات توحیدی (که منطبق بر نظام جهتدار آفرینش است) را نادیده بگیریم، معیاری برای سنجش و ارزیابی "عمل" نخواهیم داشت؛ عمل زشت نیز زیبا جلوه داده می شود و **هوای نفس** معیار سنجش و ارزیابی اعمال می گردد:

"آیا آنکس که از پروردگار خود نشانه و دلیل روشن در دست است، مانند کسی است که عمل زشتش را آراسته و (آنها که) از هوای نفس پیروی می کنند؟" (محمد، ۱۴).

از سوی دیگر، قرآن با برقراری پیوندی تنگاتنگ میان ایمان و عمل صالح، باور و ایمان دینی را با معیار عمل اجتماعی می سنجد:

"آیا دیده ای کسی را که به دین دروغ می بندد؟ او همانست که یتیم را (از درگاه خود) بسختی می راند، و کسی را بر خوراک تنگدستان و گرسنگان بر نمی انگیزد. پس وای بر نمازگزاران! آنها که از نماز خویش غافلند؛ آنها که (در دین) ریا و خودنمایی می کنند، و (مردم را) از ماعون (وسایل معیشت) باز می دارند" (ماعون، ۷ – ۱).

بگفته پیامبر:

"دانشمندان امین و امانتدار پیامبران هستند مادام که با سلاطین آمیزش نداشته باشند. پس هر گاه با آنان در آمیختند و در دنیاشان وارد شدند، به پیامبران خیانت کرده اند".

در دیدگاه امام علی، عمل به حق مکمل ضروری سخن حق است؛ وگرنه چه بسا که در جهان سیاست اراده باطلی زیر سخنی بر حق پنهان می گردد:

"سخن حقی است که به آن باطل را اراده کرده اند" (از خطبه ۴۰ نهج البلاغه).

در دیالکتیک توحیدی، قوانین عام بر همه بخشهای گوناگون هستی یکسان عمل نمی کند؛ نیازمند تطبیق ویژه است:

نفی قاطع شرک بدین معناست که دیالکتیک بر جهان متافیزیک حاکم نیست؛ اگر چنین بود خدا هم ضدی می داشت و شرک ضرورت می یافت. ایمان به مطلق یگانه هستی در دیالکتیک توحیدی (الله)، پویش جدالی را به پدیده های نسبی محدود می کند؛ بنابراین، تضاد نیز ریشه در کل هستی ندارد و از اصالت برخوردار نیست:

"و هرگز با خدای یکتا دیگری را بخدایی مخوان (شرک مورز و بدان) که هر چیزی جز ذات (اقدس) او نابود شدنی است. فرمان عالم با اوست و بازگشت همه بسوی اوست" (قصص، ۸۸).

برخلاف فلسفه مکانیسیستی ارسطو و "حکمای مسلمان" پیرو او، که خدا از جهان آفرینش گسسته است، و برخلاف فلسفه وحدت وجودی "عارفان"، که خدا در همه چیز حلول می کند، در دیالکتیک توحیدی و خداشناسی دیالکتیکی، خداوند:

"با هر پدیده ای است ولی نه به یگانگی؛ و غیر از هر پدیده ای است ولی نه به بیگانگی" (از خطبه اول نهج البلاغه)؛

"نه در پدیده ها حلول کرده که گفته شود در آنهاست (نفی عرفان و فلسفه وحدت وجودی)، و نه از آنها جدا و دور است که گفته شود از آنها نیست (نفی مکانیسیسم الهی و حکمت مشاء)" (از خطبه ۶۴ نهج البلاغه).

امام علی، شاگرد اول مکتب قرآن، در خطبه ۲۲۸ نهج البلاغه اندیشه های ژرف و منطق نیرومندی در جهان شناسی و خداشناسی دیالکتیکی از خود به یادگار گذاشته است که شگفتی انسان خرد ورز امروزی را برانگیخته است. وی نخستین اندیشمندی است که جایگاه دیالکتیک را به جهان مادی محدود کرده است؛ در دیدگاه او، پویش جدالی بر مطلق هستی (خداوند یکتا) جاری نیست و به حکم عقل نمی تواند هم باشد (مقایسه کنید با "مطلق" بی محتوا و منطق بی پایه هگل که در آن "مطلق" نیز مشمول قوانین دیالکتیک است؟!). این دفتر را با سخنان حکیمانه امام علی به پایان می برم:

"... از تضادی که میان امور نهاده دانسته می شود که خود ضدی ندارد. از تقارنی که میان پدیده ها ایجاد کرده دانسته می شود که خود قرینی ندارد. روشنایی را با تاریکی، وضوح را با ابهام، خشکی را با تری، گرما را با سرما ضدیت بخشید و آنگاه میان پدیده های متضاد الفت و وحدت افکند. پدیده های جدا از هم را بهم نزدیک و نزدیکها را از هم دور می کند... آرامش و جنبش بر او جریان ندارد؛ و چگونه بر او جاری گردد چیزیکه خود جاری کننده آنست؟ و چسان آنچه را که او پدید آورده خود در آن پدید گردد؟ و چگونه به هستی در آید در چیزیکه خود به آن هستی بخشیده است؟... خداییکه نه تغییر و تحول می پذیرد و نه زوال و افول... متغیر به حالی نگردد و در احوال گوناگون انتقال نیابد... پس از پایان کار جهان تنها خداوند سبحان پاینده است و چیزی با وی همراه نیست؛ همانگونه که پیش از پیدایش آفرینش بوده، پس از فنای آن نیز بدون زمان و مکان خواهد بود (زیرا) هنگام نابودی جهان مدتها و اوقات و سالها و ساعات وجود ندارند (بیان نسبیت زمان و مکان پیش از تئوری نسبیت انیشتاین؟!). پس جز خدای یگانه قهار که بازگشت همه امور بسوی اوست چیزی پاینده نیست".

فهرست منابع اصلی

۱. قرآن

۲. نهج البلاغه

۳. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن

۴. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب

۵. علی اکبر ترابی، فلسفه علوم

۶. سید محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم

۷. دکارت، گفتار در باره روش

۸. محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا

۹. فولکیه، دیالکتیک

۱۰. سمیر اوکاشا، فلسفه علم

۱۱. انگلس، آنتی دورینگ

۱۲. احسان طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم

۱۳. ماکس پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید

۱۴. ماکس پلانک، علم به کجا می رود

۱۵. فلیسین شاله، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی

۱۶. اگ برن و نیمکوف (اقتباس از امیر حسین آریانپور)، زمینه جامعه شناسی

۱۷. حمید حمید، علم تحولات جامعه

۱۸. محمد تقی ارانی، ماتریالیسم دیالکتیک

۱۹. ژرژ پولیتسر، اصول مقدماتی فلسفه

۲۰. حنا فاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی

۲۱. ژرژ گورویچ، دیالکتیک و جامعه شناسی

۲۲. ژرژ گورویچ، جبرهای اجتماعی و آزادی انسانی

۲۳. ژرژ گورویچ، جامعه شناسی حقوقی

۲۴. رجایی بخارایی، فرهنگ اشعار حافظ

۲۵. محمد رضا حکیمی، دانش مسلمین

۲۶. جورج سارتن، مقدمه ای بر تاریخ علم

۲۷. حسین نصر، علم و تمدن در اسلام

۲۸. هونکه، فرهنگ اسلامی در اروپا

۲۹.اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران

۳۰. جان باوکر، مفهوم خدا

۳۱. ابن خلدون، مقدمه

۳۲. خه وستووا، کاربرد روشهای ریاضی در بررسی های تاریخی

۳۳. کارل پوپر، فقر تاریخی گری

۳۴. جلاتلی و زارات، مغز و ذهن

۳۵. پاؤلوف، در باره رؤیا

۳۶. تولستوی، هنر چیست؟

۳۷. علی اکبر سیاسی، علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید

۳۸. هارون یحیی، مرد کوچکی بر فراز برج

۳۹. کارل مارکس، سرمایه، جلد اول

۴۰. کارل مارکس، فقر فلسفه

۴۱. کارل مارکس، ایدئولوژی آلمانی

۴۲. مارکس و انگلس، مانیفست

۴۳. مارکس و انگلس، خانواده مقدس

۴۴. سازمان مجاهدین خلق، آموزش و تشریح اطلاعیه تعیین موضع سازمان مجاهدین خلق ایران در برابر جریان اپورتونیستی چپ نما

۴۵. سازمان مجاهدین خلق، تبیین جهان

۴۶. ابولحسن بنی صدر، تضاد و توحید

۴۷. زیگموند فروید، ضمیر ناخودآگاه